(فهرست الكتاب)

قف

هذا كتاب شرح مواقف العضد للعلامة
السيد السند في علم الكلام
نفع الله به من طالعه ونظر
فيه من الانام
امين
م

al-Ījī, 'A. al-R. ibn A. 'A al-D.: K. sharḥ Mawāķif al-'uḍad.

شرح المواقف

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال * وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال * تلألأت على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه * وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه * تحيرت العقول والافهام فى كبرياء ذاته * وتواهت الاذهان والاوهام فى بيداء عظمة صفاته * يامن دل على ذاته بذاته * وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته * صل على نبيك المصطفى * ورسولك المجتبى * محمد المبعوث بالهدى * الى كافة الورى * وعلى آله البررة الاتقياء واصحابه الخيرة الاصفياء * ماتعاقبت الظلم والضياء * (وبعد) فان انفع المطالب حالا ومآلا * وارفع المآرب منقبة وكمالا * واكمل المناصب مرتبة وجلالا * وافضل الرغائب ابهة وجمالا * هو المعارف الدينية * والمعالم اليقينية * اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى * والكرامة الكبرى * فى الآخرة والاولى * وعلم الكلام فى عقائد الاسلام * من بينها اعلاها شانا * واقواها برهانا * واوثقها بنيانا * واوضحها تبيانا * فانه مأخذها واساسها * واليه يستند اقتناصها واقتباسها * بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها * ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة * وألف فيه من الزبر المهذبة المحررة * كتاب المواقف الذى احتوى من اصوله وقواعده على اهمها واولاها * ومن شعبه وفوائده على ألطفها واسناها * ومن دلائله العقلية على اعمدها واجلاها * ومن شواهده النقلية على افيدها واجداها * وكيف لا وقد انطوى على خلاصة ابكار الافكار * وزبدة نهاية العقول والانظار * ومحصل مالخصه لسان التحقيق * وملخص ماحرره بنان التدقيق * فى ضمن عبارات رائقة معجزة * واشارات شائقة موجزة * فصار بذلك فى الاشتهار * كالشمس فى رابعة النهار * واستمال اليه بصائر اولى الابصار * من اذكياء الامصار والاقطار * فاستهتروا بكنوز

عباراته

عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا * واستهموا برموز اشاراته اللامعة ولم يهتدوا اليها سبيلا * فاجتمع الى نفر من اجلة الاحباب * المتطلعين الى سرائر الكتاب * واقترحوا على أن اكشف لهم عن مخدراته الاستار * وابرزاهم من نقاب الحجاب هاتيك الاسرار * ليجتلوها باعينهم متبرجات بزينتها * متبخترات بمحاسن فطرتها * فأسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق * ومستهديا الى سواء الطريق * وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها * ويميط عن خرائده نقابها * يهتدى به السادى الى لب الالباب * ويطلع به الناشى على العجب العجاب * وضمنته جميع ما يحتاج اليه * من بيان ما فيه وماله وما عليه * مراعيا فى ذلك شريطة الانصاف * مجانبا عن طريقة الاعتساف * ولما تيسر لى اتمامه * وختم بالخير اختتامه * حبرته بالدعاء لمن ايده الله بالسلطنة العظمى * والخلافة الكبرى * وزاده بسطة فى الفضل والندى * وشيد ملكه بجنود لاقبل لها من العدى * وامده بمعقبات من السموات العلى * يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفى غيظ صدور قوم مؤمنين * ويجعل له لسان صدق فى الآخرين * ويرفع مكانه يوم الدين * فى اعلى عليين * وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم * والخاقان الاعلم الاكرم * مالك رقاب الامم * من طوائف العرب والعجم * المختص من لدن حكيم عليم * بفضل جسيم * وخلق عظيم * ولطف عميم * شمل الورى ألطافه * وعمهم اعطافه * وصانهم اكنافه * من كل ما لا يرتضى * مكارمه لا تحصى * ومآثره لا تستقصى (شعر)

مولى عطاياه سمت فوق المدى * وتباعدت عن رتبة الادراك

الدر والدرى خافا جوده * فتحصنا فى البحر والافلاك

من التجا الى جنابه يجد له مكانا عليا * ومن اعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا * اذا هم بمنقبة امضى * واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى (شعر)

عزماته مثل السيوف صوارما * لو لم يكن للصارمات فلول

ناشر العدل والاحسان على الانام * وباسط الامن والامان فى الايام * هو الذى رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها * وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها * فعادت رياض العلوم الى روائها مخضرة الاطراف * وآضت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف * ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق * ومفخر اساطين بنى آدم فى الآفاق * السلطان المؤيد المنصور المظفر * غياث الحق والدولة والدين پير محمد اسكندر * خلد الله ملكه وسلطانه * وافاض على العالمين بره واحسانه * وهذا دعاء لا يرد لانه * صلاح لاصناف البرية شامل

وها انا افيض فى المقصود * متوكلا على الصمد المعبود * فاقول قال المص (بسم الله الرحمن الرحيم) ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا ثم قال (الحمد لله العلى شانه) امره وحاله فى ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجلى برهانه) حجته القاطعة التى نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهى آياته المنبثة فى الآفاق والانفس تجتليها بصائر اولى الابصار وتشاهدها اسرار ايضيق عن تصويرها نطاق الاظهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجرى فى ملكوته الا ما يشاء (الكامل حوله) قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكره اقتباس من قوله تعالى (الذى خلق سبع سموات) هى افلاك

الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض مثلهن) مثل
السموات فى العدد كما ورد فى الاثر من أن الارض ايضا سبع طبقات وفى كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم
جنود ربك الا هو وقد تؤول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا
(بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) اى حكمه او تدبيره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة
الى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التى هى اتقانه واحكامه فى علمه وفعله (وكرم بنى ادم) نوع الانسان
على غيره (بالعقل الغريزى) اى بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى
عقلا هيولانيا (والعلم الضرورى) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (واهلهم) جعلهم
اهلا وفى نسخة الاصل واهله بتأويل الانسان (للنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء
فى مدارج الكمال) وذلك بان يرتقى اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا
ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد
ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد فى الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه
فى البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو أن تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها
دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء فى الكمالات العلمية
ومستقره الدار الآخرة واما فى الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية
(ثم امرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلى الذى هو المهلة والمراد
انه تعالى امرهم على ألسنة الرسل (بالتفكر فى مخلوقاته) واحوالها (والتدبر لمصنوعاته) واطوارها وفى
قوله (ليؤديهم) اى التفكر والتدبر فيهما مع ما فى حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات
والاستدلال عليها بالممكنات فى قوله العلى شانه وما يعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثة
ولا بد للحادث من صانع (قديم) لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل او دار
(قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) لظهور اتقانه فى آثاره
الصادرة عنه (واحد) فى صفات الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد فى العالم (احد)
فى حد ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا (فرد) لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسته غيره
(صمد) سيد يقصد فى الحوائج من صمده يصمده صمدا اى قصده (منزه عن الاشباه) المشاركة له فى صفاته
(والامثال) الموافقة اياه فى حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) اى العظمة يقال جل فلان اذا عظم
قدره وجلال الله عظمته (مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) اى فى الذات والصفات
والافعال (غنى) فى جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع
المعلومات) لما سيأتى من أن المقتضى لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك
أن نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض
ولا فى السماء) اى لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل فى القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه (قادر
على جميع الممكنات) لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب
شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) اى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اى ابتدعه واصل
الخرع هو الشق وانشأ يفعل كذا اى ابتدأ يفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان
وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافى للالوهية (تفرد بمتقنات الافعال)
بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال (واحاسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل اعنى تفرد على
متفرد تنبيها على انه استئناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى
صنع الله الذى اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما أن اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى
بالكمالات والتبرؤ عن النقائص (ازلى) هو أعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست

بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ (ابدى) فانه مايذكران غالبا معا (توحد بالقدم
والبقاء) ربط بالازلى على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافى كون صفاته
الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدى توحده بالبقاء فانه الباقى بذاته وماسواه
انما هو باق به وبارادته (وقضى) اى حكم (على ماعداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود
فهو اخص من العدم مطلقا (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما
ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها (يحيى ويبيد) من الابادة بمعنى الاهلاك (ويبدئ ويعيد
وينقص من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شئ) من الافعال كما يزعمه اهل
الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه
(له الخلق والامر) له الايجاد والحكم (يفعل مايشاء) بقدرته (ويحكم مايريد) بحكمته لا مانع لمشيئته
ولا راد لحكمه (لا تعلل افعاله بالاغراض والعلل) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله
بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه فى فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث فى افعاله تعالى لانها
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها (قدر الارزاق والآجال
فى الازل) اشار به الى القضاء الذى يتبعه القدر والرزق عندنا ماينتفع به حلالا كان او حراما والاجل
يطلق على جميع مدة الشئ كالعمر وعلى آخره الذى ينقرض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث
اليهم الانبياء والرسل) اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخى فى الرتبة فان البعثة مشتملة
على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذى ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على
أن ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المص والرسول نبى معه كتاب والنبى غير الرسول من لا كتاب
معه بل آمر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا (مصدقا لهم) للانبياء والرسل
(بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة) فان مايصدق الله به انبياءه فى دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه
الناس عن الاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر
اذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص
(وتوحيده) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه فى التنزيه لمزيد اهتمام بشانه
(ويأمروهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) باثبات الكمالات الوصفية الذاتية (وتمجيده) باثبات
الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم فى قوتهم النظرية (ويبلغوا احكامه) المتعلقة بافعالهم
(اليهم) تكميلا لهم فى قوتهم العملية (مبشرين ومنذرين بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار
الجحيم (فأقام بهم) على المكلفين (الحجة وأوضح المحجة) فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وأما من نشأ على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبى اصلا فانه
معذور عند الاشاعرة فى ترك الاعمال والايمان ايضا (ثم ختمهم بأجلهم قدرا) مرتبة وشرفا
(واتمهم بدرا) شرعا يهتدى به فى ظلمات الهوى (واشرفهم نسبا) فان الله اصطفاه من اشرف
القبائل كما نطق به الحديث المشهور (وازكاهم مغرسا) مكان غرس (واطيبهم منبتا) موضع نبات
(واكرمهم محتدا) مكان اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فان
الاماكن لها مدخل فى زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف ووسامتها وحسن الافعال وكرامتها
وهى ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد
عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما اطيبك من بلد واحبك
الى واكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك لخير أرض الله وأحب ارض الله الى الله (واقومهم دينا
واعدلهم ملة) الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى
دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف

الشاقه التى كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض فى بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذى كان فى دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعيين العفو فى القصاص الى غير ذلك (واوسطهم امة) الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا (وأسدهم) اصوبهم (قبلة) فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا وأسد ما استقبل اليه (واشدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان عليه الصلاة والسلام اشدهم واقواهم فى العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير (واكثرهم حكمة) علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (واعزهم نصرة) فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اى بالغا فى العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر فى الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفعته اى قبلت شفاعته (يوم المحشر) بكسر الشين من حشر يحشر ويحشر (حبيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله (ابى القاسم محمد بن عبد الله ابن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بابى القاسم امالان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم فى دينهم ودنياهم وذكر الاب حينئذ مبالغة فى مباشرة القسمة (وأنزل معه) عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقى على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان (كتابا عربيا مبينا) اى ظاهرا اعجازه اومظهرا للاحكام من أبان بمعنى ظهر أو اظهر (فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضى لهم الاسلام دينا) مأخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية (كتابا) بدل من كتابا عربيا (كريما) مرضيا جامعا للمنافع لا تستقصى (وقرآنا) مقروءا (قديما) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التى لا مجال للحدوث فيها (ذا غايات) هى اواخر السور (ومواقف) هى فواصل الآيات (محفوظا فى القلوب) ويروى فى الصدور (مقروءا بالالسن مكتوبا فى المصاحف) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعنى المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من أن ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور فى آلات القراءة واما ما اشتهر عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى من أن القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ و بين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتى شيأ يأتيه غالبا من قدامه او من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) اى لا ينتهى حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحى وتقرر احكامه الى يوم القيامة (ولا تحريف فى اصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (او وصفه) بأن يغير مثلا اعرابه اوتشديده كما غيرت النصارى تشديد ما نزل اليهم فى الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء اى جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون (ولما توفاه) اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها ألحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم) يعنى ابابكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم أن اكرمهم عند الله اتقاهم واشار الى أن انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (واحقهم بخلافته واولاهم) فانه عليه السلام جعله خليفة له فى امامة الصلاة حال حياته (فأبرم قواعد الدين) احكمها (ومهد) بسطها

ووطأها من ذلك تصلبه فى دفع مانعى الزكاة معللين بأن صلاته عليه السلام كانت سكنا لهم دون صلاته (ورفع مبانيه وشيد) يقال شيد البناء طوّله (واقام الاود ورتق الفتق) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال لمّ الله شعثه اى اصلح وجمع ماتفرّق من اموره (وسدّ الثلمة) الخلل (وقام قيام الايد بامر دينهم ودنياهم) الايد بوزن السيد هو القوى (وجلب المصالح) جذبها (ودرأ المفاسد) دفعها (لاولاهم وأخراهم) وكفاه فى دفع المفاسد أن قتل مسيلمة الكذاب فى خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقتفى) اتبع (أثره) هو بتحريك الثاء مابقى من رسم الشئ (والتزم وتيرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عتاة الجبابرة) هما جمع العاتى وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذى يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرّب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاؤا بدينه الآفاق واشرقت) الآفاق بذلك (كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف) بالعلوم والاعتقادات الحقة (ومحاسن الافعال) المرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهى الكسالة المؤدّية الى اهمال المهمات (والبواطن من الزيغ) وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهى التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهى سلوك مالا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافى) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنائه فى ازهاق الباطل وافنائه (وتضاهى) تشابه (حسن غنائه) نفعه وكفايته فى اظهار الحق واعلائه (ماطلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدى بهم فى مسالك الافكار ومنازل الاعمال (وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه) من اوطانه (اونصر وآوى) فى مكانه (وسلم) عليه وعلى آله واصحابه (تسليما كثيرا وبعد) شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) يعنى أن كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بمنوّعه المسمى كمالا اوّل على الاطلاق انما هو (بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثانى آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور اعنى الكمال الثانى (ونقصانه يفضل بعض افراده) اى افراد ذلك النوع (بعضا الى ان يعدّ واحدهم بألف)* ولم أر امثال الرجال تفاوتت * الى المجد حتى عدّ ألف بواحد * (بل يعد احدهم سماء والاخر أرضا)* الناس ارض بكل ارض * وانت من فوقهم سماء * واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوّعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله (والانسان مشارك لسائر الاجسام فى الحصول فى الحيز) فى المكان (والفضاء) الخالى عن المتحيز (وللنباتات فى الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم فى حياته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هى كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامى او للحيوان (وانما تميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر (بما اعطى من القوة النطقية) التى هى كماله الاوّل المنوّع اياه (ومايتبعها) من الكمالات الثانية التى بها تتفاضل افراده بعضها على بعض (من العقل) اى استعداده لادراك المعقولات (والعلوم الضرورية) الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات (واهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك فى درجات الكمال (وعلمه بما امكن واستحال فاذا كماله) الاشرف الاعلى انما هو (بتعقل المعقولات) الاولى (واكتساب المجهولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذلا كمال له كمعرفته تعالى (والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة اومتعذرة فلذلك) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذرها (افترق اهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اى تقسموا (امرهم بينهم زبرا) هو بفتح الباء جمع زبرة

وهى القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اى اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه
فيما بينهم قطعا مختلفة او كتبا متفاوتة دائرا امرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومعقول)
متباين الاطراف (وفروع) متدانية الجنوب (واصول) متشابكة العروق (وتفاوت) عطف
على افترق (حالهم) فى اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) فى الترقى الى مراتبها (الى أن قال ابن عباس)
رضى الله عنهما (فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام)
والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى هذه العدة (وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة) الحبر بالكسر
والفتح العالم الذى يحبر الكلام ويزينه (فى) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من اثرت
الحديث اذا ذكرته عن غيرك (اختلاف امتى رحمة) عطف بيان للخبر وقوله (يعنى) اى يريد الرسول
صلى الله عليه وسلم باختلاف امته (اختلاف هممهم فى العلوم) مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل
لذلك الاختلاف اعنى قوله (فهمة واحد فى الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال (وهمة آخر
فى الكلام) لحفظ العقائد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع (كما اختلف هم اصحاب
الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد) منهم (بحرفة) او صناعة (فيتم النظام) فى المعاش المعين
لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا ونظيرا واذا كان
الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة
فيه اتم هذا) كما ذكر (وان ارفع العلوم) مرتبة ومنقبة (واعلاها) فضيلة ودرجة (وانفعها) فائدة
(واجداها) عائدة (واحراها) اى اجدرها (بعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها) يقال ألقى عليه
شراشره اى نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهى فى الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة (وادآب النفس)
اتعابها (فيها) وتعويدها بها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده)
فى الالوهية (وتنزيهه عن مشابهة الاجسام) ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها (واتصافه
بصفات الجلال والاكرام) اى بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات
السلبية والثبوتية او القهر واللطف (واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام) بل لا مرتبة اشرف
منها بعد الالوهية (وعليه مبنى الشرائع والاحكام) اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية
والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله (وبه
يترقى فى الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى
والنجاح) فى الدنيا (والفوز والفلاح) فى العقبى فوجب أن يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء (وانه فى زماننا هذا
قد اتخذ ظهريا) اى امرا منسيا قد ألقى وراء الظهر (وصار طلبه عند الاكثرين شيأ فريا) بديعا
عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا قليل ومطمح نظر
من يشتغل به على الندرة قال وقيل) هما فعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به
نادرا هو النقل عن شخص معين او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار
فى رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى ذلك العلم مسالك
التحقيق وانى قد طالعت ما وقع الىّ من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء
لعليل) بامراض الاهواء فى الآراء (اوروآء) اى رىّ اوارواء (لغليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب
الاعتقادية والشوق اليها وفى الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان
وبضمها المنظر الحسن (سيما) حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعنى قوله (والهمم
قاصرة) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا
من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اى انتفى حصول الشفاء والارواء
عن تلك الكتب فى كل زمان لا مثل انتفائه فى زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى (والرغبات)

فى تعلمه

فى تعلمه (فاترة والدواعى) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله (فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام) باختصارها المخل (ومطولاتها مع الاسآم) بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) فى الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد فى ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين فى تصانيفهم الكلامية فقال (فمنهم من كشف عن مقاصده) اى مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالاقناع) بما يفيد الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) فى الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) ينظر اليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التى ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها (والاقوال) التى صدرت عمن قبله (والتصرف) بالرفع عطفا على نقل (فى وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الام المآل) الى اى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع و يضم (مغالط) شبها يغلط فيها (لترويج رايه ولا يدرى ان النقاد من ورايه) فيزيفها و يفضحها (ومنهم من ينظر فى مقدمة مقدمة ويختار منها) من المقدمات التى نظر فيها (ما يؤدى اليه بادئ رائه) اى اوله بلا امعان تأمل و يبنى عليها مطالبه (وربما يكر) يرجع و يحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط) فى العبارة (والتكرار) فى المعنى (ليظن به انه بحر زخار) كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع (ومنهم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الحطب فى الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعنى كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه فى جانب المشبه فى كلا التشبيهين بقوله (يجمع ما يجده من كلام القوم نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف أغث ما اخذه ام سمين وسخيف) اى رقيق ركيك (ما ألفاه) ما وجده (ام متين) اى قوى فصار جميع ما ذكره باعثا له على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله (فحدانى) ساقنى وبعثنى (الحدب) العطف والشفقة (على اهل الطلب) لهذا العلم (ومن له فى تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كتبت هذا) اشارة الى كتابه (كتابا مقتصدا) متوسطا (لا مطولا مملا) بتطويله (ولا مختصرا مخلا) بايجازه (اودعته) اوردت فيه (لب الالباب) خلاصة العقول (وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل) اى ولم اترك (جهدا) سعيا وطاقة (فى تحرير المطالب الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحجج تتبختر) تتمايل فى مشيها كالمتدلل بجماله (اتضاحا) مفعول له (والشبه تتضاءل) تتصاغر وتتحاقر (افتضاحا) كالذى ظهرت قبائحه وانكشفت سوأته (ونبهت فى النقد والتزييف) للدلائل (والهدم والترصيف) اى الاحكام للمقاصد (على نكت هى ينابيع التحقيق وفقر تهدى الى مظان التدقيق) النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة فى القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على اجود بيت فى القصيدة تشبيها له بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا (وانا انظر من الموارد) مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (واتأمل فى المخارج قبل ان اضع قدمى فى المداخل ثم ارجع القهقرى) اى الرجوع الى خلف (اتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور) فأزيله واتمه (وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى من فتور) اى شق فاسده واصلحه (حافظا) حال من فاعل كتبت وما فى حيزه من اودعته وما عطف عليه اى فعلت كل ذلك حافظا (للاوضاع) التى ينبغى أن يحافظ عليها (رامزا) مشيرا بايجاز العبارة (مشبعا) موضحا باطنابها (فى مقام الرمز والاشباع) ولقد بالغ فى تحرير كتابه ونصح طالبيه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كما اردت ووفق الله وسدد فى اتمام ما قصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته

بقوله جاء (كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة) اى ولا تردد (ولا اضطراب متناسبا صدوره) اوائله (وروادفه) اواخره (متعانقا سوابقه ولواحقه) وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابكار الجنان لم يطمثها) لم يمسها (من قبل انس ولا جان وكنت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رائى) اديره (واردد قداحى) كما يفعله الياسر حال تفكره فى الميسر (واؤامر نفسى) من المؤامرة وهى المشاورة لان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه (واشاور ذوى النهى) جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن الفحشاء (من اصدقائى مع تعدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (فى كفو) متعلق باجيل وما عطف عليه (ازفها اليه) يقال زففت العروس الى زوجها أزف بالضم زفا وزفافا (يعرف قدرها ويغلى مهرها) يكثره (موفق) من عند الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع) ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان) ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وقع) غاية لاجالة الرأى وما عطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح (ولا يوازى) لا يحاذى ولا يقابل باحد (وهو غنى عن ان يباهى) غيره ويفاخره (واجل من ان يباهى) ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة اى مما يمكن أن تتعلق به فلا يتصور أن يفاخره احد أصلا (وهو اعظم من ملك البلاد وساس) اى حفظ وضبط (العباد شانا) تمييز عن النسبة فى اعظم (واعلاهم منزلا ومكانا واندا هم راحة وبنانا) يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا (واشجعهم جاشا) هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجاش اى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم سيفا وسنانا) يقال رعته فارتاع اى افزعته ففزع (وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية) التى اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (واولاهم بالرياسة الانسية من شيد) رفع واحكم (قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية روحه (حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى اوان) زمان (ناهزت) قاربت (الانتكاس) الانقلاب على رؤسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اقعد (وقد آذنت) اعلمت (بالاندراس) بالانمحاء (محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحاق لا زالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه) هذا دعاء قد شاع فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله ابتهل) اتضرع (باطلق لسان وارق جنان) اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة (ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله) اعطاه وملكه (دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب به) بما خوله (الابقين ذكرا جميلا) فى هذه الدار (واجرا جزيلا) فى دار القرار (انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف) وذلك لان ما يذكر فيه اما أن يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول فى المقدمات اولا يجب وحينئذ اما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثانى فى الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع فى الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس فى السمعيات اولا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجه فى التقديم والتأخير أن المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة

على

على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى أن وجود العرض متوقف على وجوده (الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد) ستة (المرصد الاول فيما يجب تقديمه فى كل علم) واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه فى هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفى الذى مرجعه اعتبار الاولى والاخلق فى طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة ايضا (الاول تعريفه) اى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبه على بصيرة) فى طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوم اسمه او رسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه فى طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه (فان من ركب متن عمياء) وهى العماية بمعنى الباطل (اوشك ان يخبط خبط عشواء) وهى الناقة التى لا تبصر قدامها فهى تخبط بيديها كل شئ ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة (والكلام علم) بامور (يقتدر معه) اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة (على اثبات العقائد الدينية) على الغير والزامه اياها (بايراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها فالاول اشارة الى المقتضى والثانى الى انتفاء المانع وههنا ابحاث * الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ فى العقائد ودلائلها على ما صرح به * الثانى انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذى يتوسل به الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له فى ذلك الترتب العادى اصلا * الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بأن ثمرة الكلام اثباتها على الغير وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك فى بطلانه * الرابع أن المتبادر من الباء فى قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هى كذلك فى نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير الذى يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد أنها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد * الخامس أن هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثانى ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر فى عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى أن يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها

اعنى أن يكون عنده ما يكفيه فى استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تتزايد فى انفسها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها (وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم) صوابا كانت اوخطا (فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطاناه) فى اعتقاده وما تمسك به فى اثباته (لانخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج علمه الذى يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام (الثانى موضوعه) المقصد الثانى موضوع العلم الذى يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اى التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز (اذبه) اى بالموضوع (تمايز العلوم) فى انفسها وبيان ذلك أن كمال النفس الانسانية فى قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله أن تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل فجمعوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا اومن جهة واحدة او بأشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان فى ذاتى أو عرضى علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشئ أو تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة فى موضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة اخرى متشاركة فى موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة فى انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة فى علومهم وهو امر استحسانى اذ لامانع عقلا من أن تعد كل مسئلة علما برأسه وتفرد بالتعليم ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر اولا علما واحدا وتفرد بالتدوين واعلم أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع فى التعريف كما فى تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه (وهو) اى موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا اوبعيدا) وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد الدينية تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى أن يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتياله وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه مالم يقيد بما يجعله مساوياله كما حقق فى موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا أن العرض الذاتى يجوز أن يكون اخص من معروضه نعم يتجه أن الحيثية المذكورة لامدخل لها فى عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتياله من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية (وقيل هو) اى موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضى الارموى (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعنى (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (افعاله) اما (فى الدنيا كحدوث العالم) اى احداثه (و) اما (فى الآخرة كالحشر) للاجساد (و) عن (احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام) فى الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا (والثواب والعقاب) فى الآخرة من حيث

انهما يجبان عليه ام لا ولا بدّ فى هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا كانت من قبيل الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اى فى الكلام (عن غيرها) اى عن غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) اى احوالهما (لا من حيث هى مستندة اليه تعالى) حتى يمكن أن تدرج فى البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل (لا يقال ذلك) البحث انما يورد فى هذا العلم (على سبيل المبدائية) لا على أنه من مسائله فلا يلزم أن يكون راجعا الى احوال موضوعه (لانا نقول ليس ذلك) البحث (من الامور البينة بذاتها) حتى يكون من المبادى المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان (فلا بد من بيانه فى علم فان بين فى هذا العلم فهو من مسائله) فوجب أن يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة فى جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتى (او فى علم آخر) اى وان بين فى علم آخر (كان ثمة علم اعلى منه) اى من علم الكلام تبين فيه مباديه (شرعى) اذ لا يجوز أن يبين مباديه فى علم اعلى غير شرعى والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعى (وانه) اى ثبوت علم شرعى اعلى من علم الكلام (باطل اتفاقا) وللقائل أن يقول ان مبادى العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة فى العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى تبين فيه مبادى الكلام او احتياجه فى مباديه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان الثانى فقد لا نسلم بطلان الاول الا أن يقال ليس لنا علم شرعى يبين فيه ما نحن بصدده (الثانى ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده) وذلك لان المطلوب المبين فى العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بأن اثبات العرض الذاتى الذى هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا فلا محذور فيه اصلا واجيب بأن الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشئ منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئى حقيقى لا يحمل على شئ قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا أن يجعل معها فى قرن فيطلب اثباته مع اثباتها فى علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى (اما كون اثبات الصانع بينا بذاته) فلا يحتاج الى بيان اصلا (او كونه مبينا فى علم اعلى) سواء كان شرعيا اولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز فى الاعلى الذى هو أعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والقسمان) يعنى كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا فى علم اعلى من الكلام (باطلان) أما بطلان الاول فمما لا ينبغى أن يشك فيه وأما بطلان الثانى فقد خالف فيه الارموى حيث جوّز أن يكون ذاته تعالى مسلم الانية فى الكلام مبينا فى العلم الالهى الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بأن اثباته تعالى هو المقصد الاعلى فى علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذى جعلته موضوع الكلام ما ذا حال انيته قلت هى بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذى هو موضوع العلم الالهى ولا نعنى بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر (وقيل هو) اى موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) اى من حيث هو هو غير مقيد بشئ والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام (ويمتاز) الكلام (عن الالهى) المشارك له فى أن موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا (باعتبار وهو أن البحث ههنا) اى فى الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث فى الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه (وفيه ايضا) كالقول الاول (نظر من وجهين

الاول انه قد يبحث فيه) اى فى الكلام (عن) احوال (المعدوم والحال وعن) احوال (امور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج) اى يبحث فيه عن احوال لامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور فى الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا و ينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج (واما الوجود فى الذهن فهم) اى المتكلمون (لا يقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجى والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك أن احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال (الثانى قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل أن الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله (وبهذا القدر) اى بكون المسائل حقة على قانون الاسلام (لا يتميز العلم) اى علم الكلام عما ليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبى المسائل الحقة والباطلة (يدعى ذلك) اى كون مسائله حقة على قانون الاسلام (مع ان) هذا الزعم منه باطل قطعا لان (المخطئ من ارباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام كما اشير اليه بقوله (وان كفر) ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المستترين بالبلكفة (او بدع) كالمعتزلة وقد يجاب عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الاسلام أن تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل أن يقول ان لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له اتجه أن تلك الحيثية لا مدخل لها فى عروض المحمولات لموضوعاتها بناء لى قياس مامر فى حيثية المعلوم * المقصد (الثالث فائدته) وانما وجب تقديم فائدة العلم الذى يراد أن يشرع فيه (دفعا للعبث) فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ماهى فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ماهو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه فى تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) عطف على دفعا (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائدته التى عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد فى تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهى) اى فائدة علم الكلام (امور الاول) بالنظر الى شخص فى قوته النظرية وهو (الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم فى المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم (الثانى) بالنظر الى تكميل الغير وهو (ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة) لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين باقامة الحجة) عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا اياه (الثالث) بالنسبة الى اصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهى عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) اى يبنى عليه ماعداه منها (فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها) فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو (صحة النية) باخلاصهم فى الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال (اذبها) اى بهذه الصحة فى النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل)

وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) اى والفائدة التى يفيدها ماذكر من الامور الخمسة وتنتهى اليها هى (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات

* المقصد (الرابع مرتبته) اى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذى يطلب أن يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجد) والاعتناء فى اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول (قد علمت ان موضوعه) اى موضوع الكلام وهو المعلوم (اعمّ الامور واعلاها) فيتناول اشرف المعلومات التى هى مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولاشك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع أن موضوعه مقيد بحيثية تنبىء عن شرفه ايضا (وغايته) اعنى تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة (اشرف الغايات وأجداها) نفعا (ودلائله يقينية يحكم بها) اى بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت تلك الدلائل (بالنقل وهى) اى شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هى (الغاية فى الوثاقة) اذلا يبقى شبهة فى صحة الدليل الذى تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهى فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بأن احكام عقولهم بها مأخوذة من اوهامهم لامن صرائحها فلا وثوق بها اصلا (وهذه) الامور المذكورة فى شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته وحجته (هى جهات شرف العلم لاتعدوها) اى لاتتجاوز جهات الشرف هذه الامور التى ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها (فهو) فالكلام (اذن اشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف

* المقصد (الخامس مسائله) بدون كلمة فى وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود فى كثير من النسخ فى مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذى يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره فى طلبها وانما قال (التى هى المقاصد) لان كل علم مدون له مسائل هى المقاصد الاصلية فيه وهى حقيقته ومباد اما تصورية اوتصديقية هى وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزأ منه لشدة الحاجة اليها واما عدّ موضوعه جزأ ثالثا منه ففيه أن الموضوع نفسه من المبادى التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانيته اعنى وجوده من المبادى التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا فى برهان الشفاء (وهى) اى مسائل الكلام (كل حكم نظرى) جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود فى القضية المطلوبة فى العلم واما اطرافه فن المبادى التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد فى العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها اولبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظرى على المسائل نظرا الى مآل معناه كأنه قال وهى الاحكام النظرية (لمعلوم هو) اى ذلك الحكم النظرى (من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شىء منها) سواء كان توقفا قريبا او بعيدا (وهو) اى الكلام (العلم الاعلى) اليه تنتهى العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها (فليست له مباد تبين فى علم آخر) سواء كان علما شرعيا اوغير شرعى وذلك أن علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها اوباعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا فجاء علما مستغنيا فى نفسه عما عداه ليس له مباد فى علم آخر (بل مباديه اما بينة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلية (او مبينة فيه فهى) اى فتلك المبادى المبينة فيه (مسائل له) من هذه الحيثية (ومباد لمسائل أخر منه لاتتوقف) تلك

المبادى (عليها) اى على المسائل الاخر (لئلا يلزم الدور) ومما قررناه تبين لك أن احوال
المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجوز أن تكون مبادى اعلى علوم
الشرع مبينة فى علم غير شرعى وتحتاج بذلك اليه مما لا يجترئ عليه الا فلسفى او متفلسف يلحس
من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل
فان وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها
قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة فى الكتاب (فمنه) اى من الكلام (تستمد العلوم)
الشرعية (وهو لا يستمد من غيره) اصلا (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الاطلاق) لنفاذ حكمه فيها
بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك
البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون
الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم * المقصد (السادس تسميته) وانما وجب تقديمها الان
فى بيان تسمية العلم الذى يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تفضى بالطالب مع ما سبق الى كمال
استبصاره فى شانه (انما سمى) الكلام (كلاما اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة) يعنى أن لهم علما نافعا فى علومهم
سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع فى علومنا سميناه فى مقابلته بالكلام الا أن نفع المنطق فى علومهم
بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها ورئيسها بما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ
حكمه فيها ونفع الكلام فى علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها (اولان
ابوابه عنونت اولا) اى فى كتب المتقدمين (بالكلام فى كذا) فبعد تغير العنوان بقى ذلك الاسم
بحاله (اولان مسئلة الكلام) يعنى قدم القرآن وحدوثه (اشهر اجزائه) وسبب ايضا التدوينه
(حتى كثر فيه) اى فى حكم الكلام انه قديم او حادث (التناحر) اى التقاتل (والسفك) اذ قد روى
أن بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف
بحدوث القرآن (فغلب عليه) تسمية للشئ باسم اشهر اجزائه (اولانه يورث قدرة على الكلام فى
الشرعيات ومع الخصم) على قياس ما قيل فى المنطق من انه يفيد قوة على النطق فى العقليات
والمخاصمات (المرصد الثانى فى تعريف) مطلق (العلم) من ههنا شرع فى مقاصد علم الكلام وما تقدم
فى المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا
ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى
اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذى يقع فيه
النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى
تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة
مقاصد فى علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة فى هذه المراصد الخمسة مسائل
كلامية وفى ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعله مشتملا على ثمانى قواعد متضمنة لجميع مسائل
الاصول الاولى فى العلم واقسامه الثانية فى النظر وما يتعلق به الثالثة فى الطرق الموصلة الى
المطلوبات النظرية (وفيه) اى فى العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب (الاول انه ضرورى)
اى تصور ماهيته بالكنه (واختاره الامام الرازى لوجهين) الوجه (الاول ان علم كل احد بوجوده)
اى بانه موجود (ضرورى) اى حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم
خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان المطلق ذاتى للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل)
فاذا حصل العلم الخاص الذى هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق الذى هو جزؤه سابقا
عليه (والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى) وهو المطلوب
(والجواب) عنه (ان الضرورى حصول علم) جزئى (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل

لكل احد بلا نظر (وهو) اى حصول ذلك العلم الجزئى (غير تصوره وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيأ من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج فى تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا (فلا يلزم تصور العلم المطلق) اصلا (فضلا عن ان يكون تصوره (ضروريا) ويجوز أن يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شئ من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان (لا يقال) نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود (و يعلم) ايضا كذلك (انه عالم) بذلك (والعلم احد تصورى هذا التصديق) وهو بديهى ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهى اولى أن يكون بديهيا (فان قلت) فى جواب هذا التقرير (لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه) ولا بداهة شئ منهما (فان) التصديق (البديهى ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز أن تكون تصوراته بأسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شئ من تصوراته اصلا (قلت) فى رد هذا الجواب ان (المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر) فى الحكم ولا فى شئ من اطرافه (اذ لا تخلو عنه البله والصبيان) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لا فى حكم ولا فى تصور (والنزاع فى التسمية) بأن التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهى منه هو الحكم المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته (لا يجدى طائلا) فى هذا المقام لما عرفت من أن هذا التصديق الذى نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع فى جواب لا يقال بقوله (لانا نقول يكفى فى التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته) هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل (بل نحكم بان الواجب) تعالى (اما نفس او لا وان لم نعلم حقيقتهما) بكنههما (بل باعتبار امر عام) عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم أن يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل فى تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثانى) أن العلم لو كان كسبيا معرفا فاما أن يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحته (حجة على من يقول انه) اى مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه أن يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا أن يكون ضروريا لجواز أن يكون تصوره بكنهه ممتنعا (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذى نحاول ان نعلمه) اى نطلب أن نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) اذ اللازم أن يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم فى ضمن ذلك الجزئى ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها فى ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم) المطلق بنفسه فى الذهن (و) بين (تصوره) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما ففى الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة فى ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل أن تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول

ماهيته فى ضمنه قائمة فى الذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم فى النفس على وجهين احدهما أن ترتسم فيها بنفسها فى ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها والثانى أن ترتسم فيها بمثالها وبصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذى لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية * المذهب (الثانى وبه قال امام الحرمين والغزالى انه ليس ضروريا) بل هو نظرى (و) لكن (يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثانى) انما قال وربما لان النصرة به تخييلية ألا ترى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شئ (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهى أن نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذى لا يزول بالتشكيك واما المثال فكأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيد فانهما) اى القسمة والمثال (ان افادا تميزا) لماهية العلم عما عداها (صلحا معرفا) وحدا لها اذ لا يعنى ههنا بتحديدها سوى تعريفها (والا لم يحصل بهما معرفة) لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم أن الامام الغزالى رحمه الله صرح فى المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل فى اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر فى الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقى دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به * المذهب (الثالث انه نظرى) لا يعسر تحديده (وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ما هو به وهو) اى هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة او دليل) فاندفع دخول التقليد (لكن بقى الاعتقاد الراجح) المطابق اعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظنى داخلا فيه (الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا) فلا يدخل الظن فيه (ويرد عليهم) اى على اصحاب هذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيأ اتفاقا) بخلاف المعدومات الممكنة التى اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله (ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما (ومناقض) لكلامه ايضا (لان هذا) اى انكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بانه لا يعلم (فيستدعى) هذا الحكم (العلم به) لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا (نعم قد يعتذر) لهم (بان المستحيل يسمى شيأ لغة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشئ بمعنى انه غير ثابت فى نفسه لا يمنع ذلك) اى كونه شيأ لغة (الثانى للقاضى ابى بكر) الباقلانى (انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفا بأن لله علما (اذ لا يسمى) علمه تعالى (معرفة) اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة (وايضا فيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته) لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة (و) ايضا (على ما هو به) قيد (زائد) لا حاجة اليه (اذ المعرفة لا تكون الا كذلك) لان ادراك الشئ لا على ما هو به جهالة لا معرفة (الثالث للشيخ)

ابى الحسن الاشعرى (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذى يوجب كون من قام به عالما او) هو الذى يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاخذ العالم فى تعريف العلم (و) قال (اخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك المعلوم على ماهو به وفيه الدور) لاخذ المعلوم فى الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقى هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل فى الحدود فان اجيب باشتهاره فى معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعنى أن قوله على ماهو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك (الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل) اى احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ماله دخل فيها (فتدخل القدرة) فى الحد (ويخرج) عنه (علمنا اذ لا مدخل له فى) صحة (الاتقان على رأينا) فان افعالنا ليست بايجادنا (وقد اورد عليه) بعد تسليم أن فعل العبد بايجاده (علم احدنا بنفسه وبالبارى) تعالى وبالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذا (ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به) الاتقان (فى الجملة) وان لم يكن مصححا بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه (ولهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (نحو تبين المعلوم) على ماهو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وأن التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (او اثباته) اى اثبات المعلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم أن يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشئ عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شئ منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشئ بنفسه (او الثقة بانه) اى المعلوم (على ماهو به) وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون البارى تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا (الخامس للامام الرازى) انه (اعتقاد جازم مطابق لموجب) اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا (ولا غبار عليه غير أنه يخرج عنه التصور) لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلا فى الاعراض (علمت معنى المثلث و) فى الجواهر علمت (حقيقة الانسان) او اراد أن الاول من المفهومات الاصطلاحية والثانى من الماهيات الموجودة (السادس للحكماء) انه (حصول صورة الشئ) كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما (فى العقل) اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثل ماهية المدرك) بفتح الراء (فى نفس المدرك) بكسرها (وهو) اى كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية (مبنى على الوجود الذهنى وسنبحث عنه) اى عن الوجود الذهنى وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) اى ماذكروه فى تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم ايضا (وتسميتها علما) اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم أن يكون اجهل الناس بما هو فى الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم فى شئ منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة (ولا مشاحة) اى لا مضايقة ولا منازعة (فى الاصطلاح) بل لكل احد أن يصطلح على ما شاء الا أن رعاية الموافقة فى الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل فى غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقينى (انه صفة) اى امر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها (تمييزا) خرج به عن الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة أن الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان

وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم و توجب لها ايضا تميزا لمدركاتها عما عداها اى تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها (بين المعانى) اى ماليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا فى الامور العينية كما سيصرح به (لا يحتمل النقيض) اى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع فى المستقبل صاحبه على مافى الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله أن العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك أن تمييزه انما هو لشئ تتعلق به تلك الصفة والتمييز ذلك الشئ هو الذى لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقينى وهو ظاهر والتصور أيضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللاانسان مثلا لا تمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا تمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا او ارتفاعها سلبا اعنى التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدول مجاز على التأويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علم مع أن بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا راينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فى اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصورى به والخطأ انما هو فى حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا وعدم المطابقة فى احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهى العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بأن الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا (فانها تحتمل النقيض) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا فى المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد فى قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة فى الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية وما يتركب منه الحجر لا يجوز أن يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة أن الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز أن يكون المختار قد أعدمه واوجد بدله ذهبا (والجواب) أن يقال (احتمال العاديات للنقيض بمعنى) انه (لو فرض نقيضها) واقعا بدلها (لم يلزم منه) اى من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفيه محالا لذاته (غير احتمال) متعلق (التمييز الواقع فيه) اى فى العلم العادى (للنقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثانى هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن او فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثانى المغاير للاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور فى التعريف وهو الذى ورد عليه النفى فيه (وانه ممنوع) ثبوته فى العلوم العادية كما فى العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح فى شئ منهما (والمعانى خصت بالامور العقلية) كلية

كانت

كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التى تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تمييزا فى الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعرى (انه) اى ادراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كما سيأتى (يطرح هذا القيد) فيقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض (ومنهم من يزيد قيدا) فى الحد المختار (و يقول بين المعانى الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد) اى طرد الحد فى جميع افراد المحدود و جريانه فيها وشموله اياها فهو محمول على معناه اللغوى دون الاصطلاحى (اذ يخرج) بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بآلامنا ولذاتنا (وهذا) المختار انما هو حد للعلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالمعلوم (ومن قال انه نفس التعلق) المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتى (حده بانه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض) واعلم أن احسن ما قيل فى الكشف عن ماهية العلم هو أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف و يتناول المفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة

* (المرصد الثالث فى اقسام العلم وفيه مقاصد) * المقصد * (الاول انه) اى العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا و بالمعنى المفسر بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) اى ايقاع النسبة او انتزاعها (فتصور) سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت فى زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) اى وان لم يخل عن الحكم (فتصديق) والمتبادر من هذه العبارة أن التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتاخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازى ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب أن يقال العلم ان كان حكما اى ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمى العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التى يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب أن يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد فى بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظرى منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا (وهما) اى التصور والتصديق (نوعان متمايزان بالذات) اى بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك فى هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفى النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا (و باعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) فى التصديق (وعدمه) فى التصور * المقصد (الثانى العلم الحادث) قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى ضرورى ومكتسب فالضرورى قال القاضى) ابو بكر فى تفسيره (هو) العلم (الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (واورد عليه جواز زواله) اى زوال العلم الضرورى بعد حصوله (باضداده كالنوم والغفلة و) اورد ايضا (انه قد يفقد) العلم الضرورى لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) اى الاحساس (والوجدان) وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضرورى لازما لنفس المخلوق

لاداثماولابعد حصوله (ولايرد) على تعريفه ما ورد عليه (اذ عبارته مشعرة بالقدرة) اى باعتبار مفهوم القدرة فى التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضى أن الانفكاك عن العلم الضرورى ليس مقدورا للمخلوق وماذكرتم من زواله بأضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافى مراده اذ ليس شئ منهما انفكاكا مقدورا بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان اوغير مقدور ينافى اللزوم المذكور فى التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور اوأراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسير الاوّله (فان قيل فكذا النظرى بعد حصوله) اى هو أيضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل فى حد الضرورى والفاء فى قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاوّل (قلنا لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظرى (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقا) والمذكور فى التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد فى الضرورى واما النظرى فمقدور انفكاكه قبل حصوله بأن يترك النظر فيه (ونقول) نحن فى تلخيص تعريف القاضى (هو مالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق) فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرّد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرّد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته وألمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التى لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بأن النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (والبديهى ما يثبته مجرّد العقل) اى يثبته بمجرّد التفاته اليه من غير استعانة بحس اوغيره تصوّرا كان او تصديقا (فهو اخص من الضرورى وقد يطلق مراد فاله (والكسبى يقابل الضرورى) فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة (واما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضى قال الآمدى معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الامعه (ولم نقل ما يوجبه) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (اذ ليس) ايجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل ايضا (ما يحصل عقيبه اذ يدخل فى الحد) حينئذ (بعض الضروريات) اعنى ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك (فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفى بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى أن طريقه مقدور (فهو) اى النظرى (عنده الكسبى وتعريفاهما متلازمان) فانّ كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على انه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جعله اخص) بحسب المفهوم (من الكسبى لكنه) اى النظرى (يلازمه) اى الكسبى (عادة بالاتفاق) من الفريقين * المقصد (الثالث ان كلا من التصوّر والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان) فان كل عاقل يجد من نفسه أن بعض تصوّراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه (واذ لولاه) اى لولا أن بعضا من كل منهما ضرورى (لزم الدور أو التسلسل) اذ حينئذ يكون كل واحد من التصوّر وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصوّر اوتصديق آخر هو ايضا نظرى مستند الى غيره من التصوّرات اوالتصديقات فاما أن يدور الاستناد فى مرتبة من المراتب

اويتسلسل الى مالايتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم أن لايكون شئ من التصوّر او التصديق حاصلا لنا وهو باطل قطعا (لايقال) اذا فرض أن الكل نظرى (فهذا) الذى ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى أن لايكون شئ من الادراكات حاصلا لنا (ايضا نظرى) على ذلك التقدير وحينئذ (يمتنع اثباته) لانّ اثباته انما يكون بنظرى آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل أن دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدّماته لان كونه تامّا كذلك يستلزم المحال المذكور (لانا نقول) ماذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات نظرى) وغير معلوم (على ذلك التقدير لافى نفس الامر) بل هو معلوم لنا فى نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع اعنى كون تلك القضايا معلومة فى نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذى ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) اى اعترف بأن تلك القضايا المذكورة فى الدليل معلومة فى نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولاتكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها فى ابطاله اذ حينئذ يجاب بأن الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهى واقعة فى الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع فى نفس الامر وهو المطلوب (لاعلى من يجحدها مطلقا) اى يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفى نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لاتقوم عليه قطعا لان كل مايورد فى اثبات معلومية صدق مقدّماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضرورى لايقبل المنع وقد يقال اراد أنّ ماذكرناه فى امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بأن لنا معلومات تصوّرية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا ابتنا حينئذ أن الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم أن يكون بعض كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولايعترف بشئ منها فله أن يقول امتناع كسبية الكل لايستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقدم نظيره فى الاستدلال الثانى على أن تصوّر العلم ضرورى (وبعضه نظرى بالضرورة) الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه فى تصوّر حقيقة الروح والملك والتصديق بأن العالم حادث الى نظر وكسب * المقصد (الرابع فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسئلة وهى) اى تلك المذاهب بتأويل الطرائق (اربع) المذهب (الاول ان الكل ضرورى وبه قال ناس) من اصحابنا (وهو قول الامام الرازى) وذلك لعدم حصول شئ منه بقدرتنا اذ لاتأثيرلها عندنا (وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه) اى توقف بعض من الكل او توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرّد التسمية) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير فى حصول شئ منه لكنا نعنى بالكسبى المقدور لنا مايتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لامايؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازى فى المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اماضرورية ابتداء اولازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده اراد بالضرورى معنى اليقينى دون البديهى المستغنى عن النظر وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابى الحسن الاشعرى (وفرقة تمنع ذلك) اى توقفه على النظر (وهؤلاء ان ارادوا) بعدم توقفه (انه) اى العلم (لايتوقف على النظر وجوبا) اذ ليس بينهما ارتباط عقلى يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة او ارادوا به (ان العلم) الحاصل (بعده) اى بعد النظر (غير واقع به) اى بالنظر (او) غير واقع (بقدرتنا) على وجه التأثير (بل بخلق الله تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لاعلى سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضى وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام

النظر للعلم وجوبا من غير أن يكون النظر علة او مولدا (وان ارادوا) بعدم توقفه عليه (انه لا يتوقف عليه اصلا) اى لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من أن علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها * المذهب (الثانى) فى هذه المسئلة (ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضرورى ومكتسب) (وبه قال الامام الرازى) واختاره فى كتبه (لوجهين احدهما ان المطلوب التصورى) (اما مشعور به) مطلقا (فلا يطلب) لحصوله بناء على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة (اولا) يكون مشعورا به اصلا (فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه) بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة ايضا (واجيب) عن هذا الوجه (بان الحصر) اى حصر المطلوب التصورى فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا (ممنوع لجواز أن يكون معلوما) ومشعورا به (من وجه دون وجه) آخر ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه (فعاد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شئ منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة أن يقال (لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا) اى من جميع الوجوه (فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه) (ولا شئ مما يصدق عليه) من ذاتياته او عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد تصور شئ) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان) الوجه (المجهول) فرضا (هو الذات) والحقيقة التى يطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتياله او عرضياله (كما يعلم الروح) مثلا (بانها شئ به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الامور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) المخصوصة (بعينها) لتتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من اثبت) فى جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) اى الوجه المعلوم والوجه المجهول (امرا ثالثا) هو المطلوب (يقومان) اى الوجهان (به) وهذا القيد اعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز أن يكون احد الوجهين جزأ واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا أن يراد به الحمل (ولا حاجة) فى دفع هذه الشبهة (اليه) اى الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع أن اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم اى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا لكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اى ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك ايضا من أن يكون امر ما صدق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اى بعض اعتبارات ذات المطلوب الذى هو المجهول ولا خفاء فى انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور أن يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت امور ثلاثة مفهوم الانسان الذى هو المطلوب ووجهه المجهول الذى باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذى به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول و بعض اعتباراته المعلوم واعلم أن صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره فى مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن أن العلم الجملى نوع يغاير العلم

التفصيلي فانه قد اعترف عنه هناك بأن الشئ المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين
فالزم ههنا بأن المطلوب التصوري ليس احد الوجهين بل الشئ الذى له ذانك الوجهان ويشهد
لما ذكرناه أن هذا المثبت قال فى نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة
ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين المراغي
ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزءين
وهو من حمليتين هكذا المطلوب التصورى اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه
وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصورى يمتنع طلبه ولاشك أن هذا الانتاج انما يصح
اذا صدقت الحمليتان معا لكن (قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان
على الصدق اذ العكس المستوى لعكس نقيض كل) منهما (ينافى الآخر) فان الاول ينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوى
الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثانى فينافيه وكذا الثانى ينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوى
الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو أخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم
كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا (فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها
بعكس النقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء
مما لم يقم عليه برهان (و) اجيب (بتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى) اى نحن نستدل هكذا التصور
اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به
يمتنع طلبه فكل تصور يمتنع طلبه وحينئذ تنعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع
طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ماليس تصورا مشعورا
به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافى الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى أن ماليس تصورا
مشعورا به جاز أن لا يكون تصورا اصلا وأن يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية
الثانية فان العكس المستوى لعكس نقيضها هو قولنا بعض ماليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه
وموضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما * الوجه (الثانى) من متمسكى الامام
فى امتناع كسبية التصور أن يقال (الماهية) اى المفهوم التصورى (ان عرفت) وحصلت بالكسب
والنظر (فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج) منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه (والاقسام) بأسرها
(باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على
معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشئ على نفسه محال بديهة (واما الثانى فلان جميع الاجزاء نفسها)
فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها الا انه تعريف للشئ بنفسه (والبعض) من اجزاء الماهية (ان
عرفها وانها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه وقد
ابطل والخارج) اى وعرف الجزء الخارج هو منه (وسيبطل) وهذان المحذوران انما يلزمان معا اذا كان
ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى أن يقال والبعض ان عرفها فلا بد أن يعرف جزأ منها
فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج
عما يقابله من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لا يعرف) الماهية (الا اذا كان شاملا لافرادها
دون شئ مما عداها) ليكون مميزا لها عن جميع ماسواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولى (يتوقف
على تصورها وانه دور) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه
اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها (وتصور ماعداها مفصلا وانه محال)
لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا (واجاب عنه بعض المتأخرين) يعنى صاحب نقد

لحصل (بأنّ جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد) من اجزائها (مقدم) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدّما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشئ على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها (قلنا) فى دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فامّا معها) اى فامّا أن يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بدّ هنالك من امر آخر معتبر فى ذاتها (فلا تكون) جميع الاجزاء (جميعا) هذا خلف (او دونها) اى او يكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون اجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها والاظهر فى العبارة أن يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فامّا أن يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا أو خارجا عنها فلا يكون اجزاء (و) قلنا فى دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدّم كل) من الاجزاء على الماهية (تقدّم الكل) عليها فان الكل المجموعى وكل واحد قد يتخالفان فى الاحكام فانّ كل انسان تسعه هذه الدار التى لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدوّ الذى لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعى الذى ليس جزأ لنفسه ثم انه أيد هذه المناقضة بقوله (والا) اى وان لم يصح ماذكرناه من انه ليس يلزم من تقدّم كل واحد على شئ تقدّم الكل عليه (تقدّم الكل) اى كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ماقدّمناه (وان اراد) به (الاجزاء المادّية) فقط (لم يكن) ما اراده اعنى الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بعضا داخلا فى القسم الثانى (ولا كافية فى معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تامّا والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضى الارموى (بجميع تصوّرات الاجزاء يحصل تصوّر واحد لجميع الاجزاء) ومحصله على ما لخصه فى بعض كتبه أن جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصوّر على حدة فيكون هنالك تصوّرات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصوّر واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصوّرات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرّف الموصل الى التصوّر الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس فى ذلك تقدم شئ على نفسه ولا شك أن المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصوّرنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت فى ذهننا تصوّراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصوّر اخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصوّر الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت) فى الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهى) فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعنى أن تلك الصور المجتمعة تصوّر الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه (لا انّ ثمة مجموعا) من التصوّرات (يوجب) ذلك المجموع (حصول شئ آخر) فى الذهن (هو الماهية) اى تصوّرها وتوضيحه أن صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احداهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزءين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصوّر الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوّرى الجزءين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالمعرّف) للماهية (مجموع امور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل فى تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل فى الذهن فهو تصوّر الماهية المطلوب بالاكتساب الذى هو جميع تلك الامور وترتيبها وما أحسن ماقيل حدّست تصوّرات بمجموع * بمجموع تصوّرات محدود (وهذا) المجموع وتعريفه للماهية فى الذهن

(كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية) فى الخارج (فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء) من الاجزاء الخارجية (الا وله مدخل فى التقويم والكل) اى جميع الاجزاء مجتمعا (هو الماهية)

بعينها

بعينها (لانها تترتب عليه) اى على جميع الاجزاء فكما أن جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزأ منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء فى الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما أن كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها فى الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها فى الذهن ولما كان جواب القاضى محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بما ليس حقا (وستراه) اى الامام الرازى (يطرد هذه المغلطة) الثانية (فى نفى التركيب الخارجى عن بعض الاشياء بتغيير ما) فيقول فى نفى التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله فى تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وأنت خبير بأن هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجى الا انه قيده به اشعارا بأن هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجى مطلقا مع شهادة البديهة بتركب بعض الاشياء فى الخارج (هذا) اى هذا كما ذكرناه (او نختار انه) اى تعريف الماهية (ببعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنيا عن التعريف) بان يكون تصوره ضروريا (او) يكون (معرفا بغيره) ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من أن معرف الماهية يجب أن يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لا بد أن يعرف شيأ من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شىء من اجزائها الا يرى أن الجزء الصورى علة لحصول الماهية فى الخارج وليس علة لحصول شىء من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذى هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت ويعود اليه ايضا الجواب برمته (او) نختار (انه) اى تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) فى تعريفه اياها (الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح أن يكون معرفا لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فانه ليس شرطا فى ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص فى تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها (فلا دور و) يتوقف (على تصور ما عداها باعتبار شامل له) اى مجملا (لا) على تصور ما عداها (مفصلا وانه) اى تصور ما عداها باعتبار شامل (ممكن كاختصاص) اى كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ما عداه من الاحياز) التى لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) اى الامور التى كل واحد منها داخل فى الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما أن جوابها المذكور يتناولهما ايضا (او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا وأما اذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلاحتياجها حينئذ الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما أن يتسلسل وهو محال او ينتهى الى ما حصوله ضرورى واما اذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا) فى الجواب عن هذه الشبهة (المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معا مرتبة وانه) اى ذلك الحضور

مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله أن الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور أخر فاذا جمع الاجزاء بأسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذى هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى فى التعريف بالمعانى البسيطة قلت من جوز ذلك فله أن يقول ان المعانى البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا * المذهب (الثالث) فى هذه المسئلة (ان ما اعتقاده لازم) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورى) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا اماشرعا) كما ذهب اليه الاشاعرة (او عقلا) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولا شئ من غير المقدور كذلك) اى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا المذهب (بانه) اى بأن ذلك اللازم المذكور (لو لم يكن حاصلا) بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفا بتحصيله) بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية (وانه) اى التكليف بتحصيله (تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات (لا يعلم التكليف قطعا) لابهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا (والجواب ان الغافل) الذى لا يجوز تكليفه اجماعا (من لا يفهم الخطاب) اصلا كالصبى والمجنون (او) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له انك مكلف) كالذى لم تبلغه دعوة نبى قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثانى عندنا (لا من لا يعلم انه مكلف) مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين) اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولان) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا فى تحققه لكون الكفار مكلفين ولان (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه) فان العلم بوقوع شئ فرع له (فلو توقف وقوعه) فى نفسه (على العلم) والتصديق (به لزم الدور) المذهب (الرابع) فى هذه المسئلة (ان الكل نظرى) سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده اولا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين لجهم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية (ويبطله ما مر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا (واحتجوا) على مذهبهم (بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصورى او تصديقى) (الا والنفس خالية عنه فى مبدأ الفطرة ثم يحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط) كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى (والجواب ان الضرورى) المقابل للنظرى (قد تخلو عنه النفس اما عند من يوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرهما (او استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضرورى (فلفقده) اى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (واما عندنا) يعنى القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء (فاذ قد لا يخلقه الله تعالى) فى العبد (حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (او نظر) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة (المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية) اى بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك (اذ اليها المنتهى)

فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى اليها وهى المبادى الاولى ولولاها لم تحصل على علم اصلا (وانها تنقسم الى الوجدانيات) وهى التى نجدها امابنفوسنا اوبا لاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وألمنا وجوعنا وشبعنا (وانها قليلة النفع فى العلوم لانها غير مشتركة) اى غير معلومة الاشتراك يقينا (فلا تقوم حجة على الغير) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ماوجدناه (والى الحسيات) أراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسات والحدسيات والمشاهدات (والبديهيات) اى الاوليات ومافى حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان اعنى الحسيات والبديهيات هما العمدة فى العلوم وهما يقومان حجة على الغير أما البديهيات فعلى الاطلاق وأما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك فى اسبابها اعنى فيما يقتضيها من تجربة اوتواتر اوحدس اومشاهدة (والناس فيهما فرق اربع حسب الاحتمالات) العقلية باعتبار قبولهما معا اوردهما معا اوقبول احدهما دون الاخرى (الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية (الفرقة الثانية القادحون فى الحسيات فقط) اى دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازى ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله (ولعلهم أرادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (ان جزم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد الحس بل) لا بدله (مع) الاحساس من (امور تنضم اليه) اى الى الحس (فتضطره) اى تلجئ تلك الامور العقل (الى الجزم) بما جزم به من الحسيات (لا نعلم ماهى) اى ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه (والا) اى وان لم يريدوا بالقدح فى الحسيات ما ذكرناه من التأويل (فاليها) اى الى الحسيات (تنتهى علومهم) فيكون القدح الحقيقى فيها قدحا فى علومهم التى يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم الالهى المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليوس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح فى الحسيات يؤول الى القدح فى البديهيات (قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما فى الكليات) اى فى القضايا الكلية (اوفى الجزئيات) اى فى الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه فى الكليات (فظاهر) لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة فى الحال ولو فرض ادراكه اياها بأسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطى حكما كليا على جميع افرادها (سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج) فى احد الازمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الافراد المتوهمة) الوجود فى الخارج (ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها) اى بالافراد المتوهمة (البتة) فكيف يعطى حكما متناولا اياها والحاصل أن الحس لا يعطى حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه فى الكليات قطعا (واما الثانى) وهو بطلان اعتبار حكمه فى الجزئيات (فلان حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا) واذا كان كذلك فحكمه فى اى جزئى كان فى معرض

الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا (لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة) هذا اذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه أن ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فادركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة) وسببه أن رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيأ واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين أصغر من التي بين الاخيرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء (والخاتم المقترب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترا لزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول (وبالعكس) اي وترى الكبير صغيرا (كالاشياء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان ابعد كانت الزاوية أضيق الى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يرى اصلا (و) نرى (الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز أحدى العينين) وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحدا فاذا انحرفتا او انحرفت احداهما امتدت تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين (او) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريبا من الافق (فانا نراه) على التقديرين (قمرين) أما على التقدير الاول فلما مر وأما على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى القمر في السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) اي الذي يقصد الحول تكلفا (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احداهما وأما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب (وبالعكس) اي ويرى الكثير واحدا (كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) في الوضع (بألوان مختلفة فانها اذا ادارت) سريعة جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد الممتزج المؤلف (منها) والسبب في ذلك أن ما ادركه الحس الظاهر يتأدى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول أثره اليه فيمتزج الاثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثريهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك

الالوان باسرها فى زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة (و) نرى (المعدوم موجودا كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشئ بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شئ يتراءى للبصر بسبب تدحرج الشعاع البصرى المنعكس عن ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء (ومايريه صاحب خفة اليد والشعبذة) مما لا وجود له فى الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشئ وبين مايشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشئ الى شبهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال (وكالخط لنزول القطرة) فان القطرة اذا نزلت سريعا يرى هنالك خط مستقيم ولا وجود له قطعا (والدائرة لادارة الشعلة بسرعة) فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هنالك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب فى هذين أن البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة فى موضع وأداها الى الحس المشترك ثم ادركها فى موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هنالك صورتها فى الموضع الثانى بصورتها فى الموضع الاول فيرى كأمر ممتد اما على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها فى مواضع متعددة فى زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها فى تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة (و) نرى (المتحرك ساكنا وبالعكس) اى ونرى الساكن متحركا (كالظل يرى ساكنا) وسببه أن البصر اذا أدرك الشئ فى موضع محاذيا لشئ بعد ما أدركه فى موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشئ حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة فى غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) أبدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذى هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا (وكراكب السفينة) المتحركة (يراها ساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركا) وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنتين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون فى نفسه وفى السفينة حسب الشط متحركا (و) نرى (المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر) نراه (سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب أبدا فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا فى جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع فى الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذى كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من القمر ونفذ الشعاع فى جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزءين قطعة من الغيم فيتخيل أن القمر بحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التى هى بمنزلة المسافة (واذا تحركنا الى جهة رأيناه) اى القمر (متحركا اليها) اذا كان هنالك غيم رقيق وسببه أن الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب فى جهة حركتنا فيتخيل أن القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط منتكسا) فى الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار الآلة الحدباء المسماة فى الفارسية بچنك فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائى والى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائى كان الامر فى الانعكاس على عكس ما ذكر الا ترى انك اذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر فى الصورة الاولى وقاعدتها فى الصورة الثانية

فيكون الخط الشعاعى المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى مادونه ويكون ماهو أقرب منه اطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لاتدرك الانعكاس لتعودها فى رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا فى الماء ولانفوذ هنالك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر اكثر نزولا فى الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال فى باقى الاجزاء على الترتيب فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء (و) نرى (الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة) اذ افرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التى يوترها هذا المنحنى أصغر من التى كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها مورابا فى محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واحد طرفيه أطول من الآخر لان الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتئا وبالجملة الاختلافات المتنوعة فى اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه فى الرؤية * الوجه (الثانى) وهو الدال على غلط الحس فى احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار) اى بكون شئ موجود امستمرا (عند تواردها) اى توارد الامثال (كما تقوله اهل السنة فى الالوان) من انها لا تبقى آنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام فى الاجسام) من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع أن الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال فى البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفى ماء الفوارة (فقام الاحتمال) اى احتمال غلط الحس (فى الكل) اى فى جميع احكام الجزئيات هذا والسبب فى غلطه عند توارد الامثال أن الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فتخيل الرائى أن هنالك امرا واحدا مستمرا * الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس فى تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم اومرض (النائم يرى فى نومه ما يجزم به) فى النوم (جزمه بما يراه فى يقظته) ثم يتبين له فى اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلا (وكذا المبرسم) اى صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها فى الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها (فجاز فى غيرهما مثله) اى مثل ماذكر فيهما من الغلط اذ يجوز أن يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه فى اليقظة وأن يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود فى الخارج موجودا فيه والسبب فى غلطهما أن النفس بسبب النوم للاستراحة او للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى فتركب صورا خيالية ترسمها فى الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد انها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك (لا يقال ذلك) اى غلط النائم والمبرسم (بسبب لا يوجد) ذلك السبب (فى حال اليقظة والصحة) قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا (لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد) لجواز أن يكون للغلط سبب آخر فى اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له فى النوم والمرض (بل لابد من حصر الاسباب) المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفائها) بأسرها (و) بيان (وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد) من هذه (الثلاثة) التى لابد منها

فى نفى الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط و بيان انتفائها بكليتها مما لاسبيل اليه اصلا (وانه) اى ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (ينفى البداهة) اى الضرورة عما يتوقف على ثبوتها اعنى صحة الاحكام الحسية التى ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسى على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا (والعجب ممن سمع هذا) الذى ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لابد من الامور الثلاثة الى آخر ماقررناه (ثم اشتغل) فى الامثلة المذكورة (ببيان اسباب الغلط) المعينة وانتفائها فى غيرها (واعجب منه) اى من العجب الذى اشرنا اليه (منع كون الحس حاكما) بناء على أن الحكم تأليف بين مدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمى بل من شأنه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا فى ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلى يقال له حكم حسى لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان اعجب لانه يؤول الى نزاع لفظى اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدى نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات أن الحكم فى المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التى ذكرها دالة على غلط العقل فى الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط فى الاحكام التى يستقل العقل بها اذ لاشهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على أن الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بأن البداهة تنفى احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفى احتمال الغلط فى بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا وأما بيان الاسباب فى الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال فى هذه المغالط او ازالة ماعسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها فى سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات فى الخارج بدليل لكان الامر على ماذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا أن نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل فى الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق او الجليل فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه * الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس فى الجزئيات التى نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة (أنا نرى الثلج فى غاية البياض مع انه ليس بأبيض) اصلا (فانا اذا تأملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة) لا لون لها وهى الاجزاء المائية الرشية (وقولهم سببه) اى سبب أنا نراه ابيض (مداخلة الهواء) المضئ بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة (للاجزاء الشفافة) المتصغرة جدا (وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار) بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا ترى أن الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كأنه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا فى الغاية (من النمط الاول) اى من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ماقرره (واظهر منه) اى من الثلج فى الدلالة على غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك (و) انما كان اظهر لانه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان اجزاءه صلبة يابسة) ومتفقة فى

الصور والكيفيات (لاتفاعل بينهما) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل (واظهر منهما) فى الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف) فانه يرى ابيض ولا بياض هناك قطعا (اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن) فى ذلك الشق (وشئ منهما غير ملون) اى ليس شئ منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هناك اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفرقة (أن مقتضاه) اى مقتضى ماذكرتم من الشبه الدالة على أن حكم الحس لا يعتبر فى الكليات ولا فى الجزئيات (ان لا يجزم العقل) بحكم كلى او جزئى (بمجرده) اى بمجرد الحس والاحساس به أما فى الكلى فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد وأما فى الجزئى فلانه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل فى الكليات ولا فى الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور أخر توجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور فى بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطا هناك قائما (لا ان لا يوثق بجزمه) اى بجزم العقل (بما جزم به) من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الامور مع الاحساس فى هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أن بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفا على أن لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اى لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول فى بعض المحسوسات بأن تنضم فيه الى الحس امور توجب الجزم باطل قطعا اذ لا فائدة فى هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون فى البديهيات فقط) اى لا فى الحسيات فانهم معترفون بها (قالوا هى اضعف من الحسيات لانها فرعها) وذلك لان الانسان فى مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس فى الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقله كما فى البديهيات او بمعاونة شئ آخر كما فى سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات (ولذلك) قيل (من فقد حسا فقد علما) متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة (كالاكمه) فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها فى الماهية لعدم احساسه بجزئياتها (والعنين) فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا فى حصول حكم عقلى أن يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط فى حصول الكمال وليس باقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا فى البديهيات التى هى فرع (القدح فى الحسيات) التى هى اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح فى لازمها القدح فيها او من حقيتها حقية لازمها (ولهم فى ذلك) اعنى القدح فى البديهيات (شبه الاولى اجلى البديهيات) واقواها فى الجزم قولنا (الشئ اما ان يكون اولا يكون) اعنى الترديد بين النفى والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وانه غير يقينى اما الاول) وهو كونه اجلى البديهيات واقواها (فلان المعترفين بها) اى بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) الترديد بين النفى والاثبات (وثلاثة اخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (الكل اعظم من الجزء والا) اى وان لم يكن اعظم منه (فالجزء الآخر معتبر) فى الكل لانه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض أن الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفى والاثبات (الثانى) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المساوية) فى الكمية مثلا (لشئ واحد متساوية) فى الكمية (والا) اى وان لم تكن متساوية فى الكمية (لحقيقتها) فى الكمية (واحدة) لمساواتها لذلك الشئ

(وليست

(وليست واحدة) لاختلافهما وعدم تساويهما فيها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاثة قولنا (الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا) اى وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) اى كائنين في آن واحد في مكانين (فالجسم الآخر معتبر) وجوده (وليس بمعتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى أن يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا * ولما امكن أن يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للعقلا (وان عجز البعض عن تلخيصها) في التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر بقي ههنا شيء وهو أن هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب أن تكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح أن اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماها الحكماء باول الاوائل (واما الثاني) اعنى كونه غير يقيني (فلوجوه) اربعة (الاول انه) اى هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء اما أن يكون اولا يكون (يتوقف على تصور المعدوم) الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه وما يعتبر فيها (وانه لا يتصور) اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن أن يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع (اذ كل متصور متميز) فان ادراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك اوهو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) في نفسه لان المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوتي وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعدوم ثابتا) في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا (هذا خلف) اى محال باطل (لا يقال) تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي الا ثبوته هناك و(انه) اى المعدوم (ثابت في الذهن) فلا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن (وايضا) ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا (فالحكم عليه بانه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعي تصوره) اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا (لانا نقول) في جواب الاول (الكلام في المعدوم مطلقا) اى المعدوم في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما أن يكون اولا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله (ويمتنع ان يكون له) اى للمعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج اوفي الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني (الآخر معارضة) اى للحجة الدالة على أن المعدوم المطلق غير متصور (لا حل) لتلك الحجة (وانها) اى معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا (يحقق تعارض الحجج القواطع) لانهما قطعيتان (وهو) اى تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (احدى حججنا القوادح) في البديهيات كما سيأتي وقد يجاب بأن تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب عنه الوجه (الثاني) من تلك الوجوه الاربعة (انه) اى قولنا الشيء اما أن يكون اولا يكون (يقتضي تميز المعدوم عن الموجود) اذ لو لا تميزه عن غيره لما امكن

الحكم بالانفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزا لكان له حقيقة) وماهية بها يمتاز عن الموجود
(و) كان (للعقل سلبها) اى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه
رفعها والالم يكن لذلك الشئ مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل
هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) اى وان لم يكن للعقل سلبها (انتفى الوجود) واذا كان للعقل سلبها
(وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا الى حقيقة العدم (فقسم من العدم) المطلق وهو هذا العدم
الخاص (قسيم له) لانه رفعه الذى يقابله (هذا خلف) لان قسم الشئ اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل
صدقهما على شئ واحد الوجه (الثالث) من تلك الاربعة أن قولنا الشئ اما أن يكون اولا يكون
فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول (المردد فيه) فى قولنا هذا (ثبوت الشئ وعدمه امافى نفسه)
فيكون (كقولنا السواد اماموجود أولا) اى ليس بموجود (واما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم
اما اسود أولا) ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل فالاول) وهو أن يكون الترديد
بين وجود الشئ وعدمه فى نفسه كما فى قولنا السواد اما موجود اولا باطل (لانه لا يعقل شئ من طرفيه)
اى لا يتصور من شئ منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشئ اما
نفسه فلا يفيد حمله عليه) بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة (كقولك السواد
سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشئ نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم
التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (واما غيره) وهذا ايضا باطل
لوجهين اشار الى اولهما بقوله (فهو) اى ذلك الشئ كالسواد مثلا (فى نفسه معدوم) على تقدير مغايرة
الوجود اياه (والا) اى وان لم يكن معدوما فى نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا (عاد الكلام)
الى ذلك الوجود فيقال هو اما أن يكون نفس الشئ وهو باطل لما مر او غيره فالشئ معدوم فى نفسه
اذلو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما أن يثبت المدعى اوتتسلسل الوجودات الى غير
النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى (و) ايضا ولو لم يكن الشئ معدوما فى نفسه على ذلك التقدير (لوجد)
ذلك الشئ (مرتين) وكان موجودا بوجودين (هذا خلف) فاذن ثبت أن الشئ معدوم فى نفسه
(والوجود موجود والا) اى وان لم يكن الوجود موجودا (اجتمع النقيضان) على تقدير كونه معدوما
(اووجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولا معدوما (وفيهما) اى فى اجتماع
النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول
يبطل منع الجمع فى هذه المنفصلة وعلى الثانى يبطل منع الخلو فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد
معدوما فى نفسه وكون الوجود موجودا (قيام الموجود) الذى هو الوجود (بالمعدوم) الذى هو
السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله فى الحركات والالوان) بأن يقال
هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البداهة لانها
تحكم بأن هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله (وايضا فانه)
اى حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود
(وانه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو أن السواد عين الوجود حتى يلزم ماذكرتم
بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لانا ننقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود
فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا
السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا أن يراد به أن السواد موصوف بموصوفية الوجود
وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية (و يلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن
البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لا يمتنع التسلسل فى الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على
بطلانه فى الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين

الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودا خارجيا بل توجد فى الذهن قائمة بالمنتسبين (مع ان حكم الذهن) بأن السواد موصوف بالوجود فى الخارج (اما مطابق للخارج) فيكون هنالك موصوفية خارجية (و يعود الالزام) الذى ذكرناه (اولا) يكون مطابقا له (فلا عبرة به) لكونه حكما باطلا وقد يجاب بأن حكم الذهن يجب أن يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق أن هذا موصوف بكذا فى الخارج لم يلزم وجود الموصوفية فى الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا فى الخارج ظرفا لنفس الموصوفية و بين أن يكون ظرفا لوجودها (واما النفى) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه) اى سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشئ عن نفسه (اوغيره) وهو باطل لوجهين * الاول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) اى يتوقف نفى الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفى (وهو) اى تصور السواد (يستدعى تميزه وثبوته) لما عرفت فى الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا فى نفى الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (فى الذهن) حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفى الثبوت الخارجى عنه ولا محذور فيه (لما مر) من أن الكلام فى النفى المطلق المقابل للثبوت الذى هو اعم من الخارجى والذهنى فلو كان السواد ثابتا فى الذهن لم يصح نفى الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد فى الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت فى الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه و بين الموجود فى الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم أن الضمائر فى تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفى الوجود عن السواد وتصور هذا النفى هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور فى المحصل * والوجه الثانى من ذينك الوجهين قوله (وايضا فانه) اى نفى الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسنبطله) فى مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل هنالك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بأن عدم خلوها عن الوجود لا ينافى الترديد بينه وبين العدم قال فى المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن أن يكون ذلك التصديق بديهيا (والثانى) وهو أن يكون الترديد فى قولنا الشئ اما أن يكون اولا يكون بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه كما فى قولنا الجسم اما اسود أولا (باطل) ايضا (لان الجزء الثبوتى منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا (لانه حكم بوحدة الاثنين) وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب أن يكون المعنى أن الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (وهى) اى اللاموصوفية (عدمية لصدقها على المعدوم) فان المعدومات لا تتصف بالالوان والحركات (فالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان) اعنى الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشئ منهما (ولا وجودية والا) اى وان كانت الموصوفية وجودية (فاما نفسهما) اى نفس الموصوف والصفة (فلا يعقلان دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزأ لهما (اوغيرهما) يعنى به ما كان خارجا عنهما قائما بهما (فلهما) حينئذ (موصوفية بها) اى بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها فهنالك موصوفية ثالثة (فتتسلسل) الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتى من قولنا الشئ اما أن يكون اولا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا

(فاذن الحق) منه هو (السلب ابدا وانتم لا تقولون به) اى بتعين الحقية فى الجزء السلبى * الوجه (الرابع) من الوجوه الاربعة الدالة على أن اجلى البديهيات ليس بيقينى ان يقال (الواسطة) المسماة بالحال (ثابتة بينهما) اى بين الموجود والمعدوم (لما سيأتى) بيانه فى الموقف الثانى (واذا ثبتها قوم بلغوا فى الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الاكثرون وادعوا أن البديهة شاهدة بالانحصار فى الموجود والمعدوم (فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهى بغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهى بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهى وحيث جاز الاشتباه فيه (فلا ثقة به) بل ولا ثقة بشىء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة أن قولنا الشىء اما أن يكون اولا يكون ليس بيقينى فلا يكون غيره ايضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم) وذلك لان المعدوم وقع هنالك محمولا فيراد به مفهومه (وهو) اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا (ذات ماثبت له العدم) على انه تركيب تقييدى (لا) اى ليس مفهوم المعدوم (ان ثمة ذاتا ثبت له العدم فى نفس الامر) والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات فى نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل (وهو) اى مفهوم المعدوم هو (المتميز) لكونه متصورا ولكونه محكوما عليه بالانفصال بينه وبين الموجود (و) هو (الثابت) لكونه متميزا وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه أن يقال ان اردتم بما ذكرتم فى الوجه الاول من أن اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ أن يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا فى الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل أن يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم فى الوجه الثانى من أن اجلى البديهيات يقتضى تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضى تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم أن يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهنالك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس فى ذلك كون قسم من الشىء قسيما له وانما يلزم هذا فى رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه (والحمل) اى حمل الموجود على السواد انما صح (للتغاير مفهوما) فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود (والاتحاد هوية) اى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما فى قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثانى فى الشق الاول الذى هو طرف الثبوت من الترديد الاول من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول فى هذا الشق اعنى قوله فهو فى نفسه معدوم الخ اعتمادا على ما سيجىء من أن الماهية فى حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر فى طرف النفى من هذا الترديد ايضا دليلين قد علم جواب اولهما مما قررناه لك هنالك وعما مر فى جواب الاولين من الاربعة وجواب الثانى مما اسلفناه من أن عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافى صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا اعنى قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول فى الشق الاول من الترديد الثانى من الوجه الثالث كما أن قوله (والموصوفيه) جواب عن الدليل الثانى فى هذا الشق ايضا وحاصله أن يقال الموصوفية (ونحوها من الامور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم (لا وجود لها ولا لنقيضها فى الخارج كالامتناع) ونقيضه اعنى اللاامتناع اذ لا وجود لهما فى الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجى محالا انما المحال ارتفاعهما فى الصدق لان تناقضهما انما هو باعتباره لا باعتبار الوجود فى الخارج (وستقف) فيما يرد عليك من المباحث

الآتية (زيادة تحقيق تتعلق به) اى بذلك التحقيق الذى زيد لك (الى الجواب التفصيلى) فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة (الثانية) للقادحين فى البديهيات فقط (انا نجزم بالعاديات) التى جرت بها العادة (كجزمنا بالاوليات) التى هى البديهيات (سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم) وطمأنينة العقل مع أن العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات (فنها) اى من العاديات المجزوم بها (ان هذا الشيخ) الذى رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلا اب وام بل) تولد منهما ملتبسا (بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا) من ترعرع الصبى اى تحرك ونشأ (الى ان شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها ان اوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه اناسا فضلاء محققين فى العلوم الالهية والهندسية ولا احجاره) اى ولم تنقلب احجار البيت (جواهر) نفيسة (و) لا ماء (البحر) الذى رأيناه من قبل (دهنا وعسلا و) ان (ليس تحت رجلى الآن) ياقوتة من ألف من ومنها ان المجيب عن خطابى بما يطابقه حى فاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) فى (هذه القضايا) التى ذكرناها (لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال) اى احتمال الخطأ (قائما فى الكل) اى فى كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل) اى كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فلعله اوجب) اى اثبت واوجد باختياره (شيأ من ذلك) اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التى لم تجر بها عادته (للامكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذواتها قطعا (وعموم القدرة) لجميع الممكنات مستقربة كانت او مستبعدة (واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلعله حدث شكل) اى وضع (غريب فلكى لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله او وقع لكنه لا يتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الامثال (الا فى ألوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا يفى بضبطها التواريخ فاقتضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر العجيب وايضا) انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعنى تبديل صورة الملك (فأنا اجزم بان ابنى هذا ليس جبريل وكذا الذبابة) التى نراها ليست جبريل (وانتم) يا اهل الملة (تجوزونه) اى تجوزون ماذكر من كون ابنى او الذبابة جبريل (اذ نقلتم انه كان يظهر) جبريل تارة (فى صورة دحية الكلبى) وكان له اخرى دوى كدوى الذباب (والجواب ان الامكان) اى امكان نقائض ما جزمنا به من العاديات (لا ينافى الجزم بالوقوع) اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك اصلا (كما فى بعض المحسوسات) فانا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز فى هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع أن نقيضه ممكن فى ذاته فقد ظهر أن الجزم فى العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح فى الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتى فليس بقادح فيها كما فى المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك فى تعريف العلم الشبهة (الثالثة) لمنكرى البديهيات فقط أن يقال (للامزجة والعادات تأثير فى الاعتقادات فقوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الايلام) ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به (وضعيف القلب يستقبحه) جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقا كان او باطلا واعتاد به (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له ما يظهر به حقيته (يجزم بصحته) وان كان باطلا (وبطلان ما يخالفه) وان كان حقا (فجاز ان يكون الجزم) من بديهة العقل (فى الكل) اى كل ما حكمت به (لمزاج او عادة عامتين) لجميع افراد الانسان المتفقين فى البديهيات فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة (لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد

من انفسنا الجزم بهذه الامور) البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج او عادة (لانا نقول لانسلم امكان فرض الخلو) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لانشعر ببعض) من الهيآت المزاجية او العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (ولئن سلم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الامر) ألا يرى أن البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس) عنها (مدة العمر فضلا عن مجرد فرض) زوالها والخلو عنها (والجواب انه) اى ما ذكرتم من تأثير الامزجة والعادات فى الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك فى القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) اى جميع القضايا البديهية (كذلك) اى حاصلة بتأثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اى ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم (مزاولة العلوم العقلية دلت على انه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (نعجز عن القدح فيهما وما هو) اى العجز عن القدح فيهما (الا للجزم بمقدماتهما مع ان احداها) اى احدى تلك المقدمات وهى الامور المعتبرة فى صحة الدليلين (خطأ قطعا والا) اى وان لم تكن احداها خطأ بل كانت بأسرها صوابا (اجتمع النقيضان) فى الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذا كانت احداها خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها (فان قيل لانسلم العجز عن القدح فيهما) دائما (فان ذلك) العجز (لا يدوم و يمحق الحق ويبطل الباطل) من ذينك الدليلين المتعارضين (عن كثب) اى قرب (قلنا نحن العجز ولو آنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه) اى الجزم فى آن بما لا يجوز الجزم به (كاف فى رفع الثقة) عن احكام البديهة (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية (ان البديهى ما يجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البديهى (على تجريدهما) اى تجريد الطرفين عما لا مدخل له فى ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما (فلعل فيه) اى فى تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه (خللا) لوجود خفاء فيهما او لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهى لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التى جردت أطرافها على ما هو حقها الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة دليل آونة) اى ازمنة متطاولة (و) نجزم لاجله (بما يلزم من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطأه) ظهورا لا تبقى معه فيه شبهة (ولذلك تنقل المذاهب) المتنافية وادلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس (فجاز مثله فى الكل) اى كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة (السادسة) لهم (ان فى كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعى صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) اى البداهة فى تلك القضايا (وهو) اى ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) فى البديهيات بأسرها (ورفع الامان) عنها وذلك لاشتباه البديهى بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلنعد عدة منها) اى من تلك القضايا التى وقع النزاع فى بداهتها (الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك بديهة العقل (وانكره الاشاعرة والحكماء) واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) ايضا فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهى (وهما) اى الاشاعرة والحكماء (منعاه) اى كذبا هذا الحكم (وعارضاه) اى قابلا ادعاء الضرورة فيه (بضرورة اخرى فى انه لابد له) اى للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) يرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة

فى صدور احداهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (فهو) اى فذلك المرجح (من خارج) اى لا يكون صادرا عن العبد (والا تسلسل) ما صدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسايط فان استناد الجائز الى الواجب امر ضرورى ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثالثة للحكماء) والمعتزلة ايضا قالوا (يمتنع بالبديهة (رؤية اعمى الصين) فى ظلمة الليل (بقة اندلس و) يمتنع ايضا بالبديهة (رؤية ما لا يكون مقابلا) للرائى (او فى حكمه) كما فى رؤية الاشياء فى المرآة فانها فى حكم المقابل (وجوزه) اى ما ذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم فى دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا (الرابعة للكل) اى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا (الاعراض) كالالوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود فى ازمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل (وانكره) اى بقاء الاعراض (الاشعرية وكثير من المعتزلة) وزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا (كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له) فان البديهة تشهد بأن ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود (وانكره الموحدون عن آخرهم) اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن أن يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمى (السادسة للمتكلمين) القائلين بالخلاء قالوا (يجب) بالبديهة (انتهاء الاجسام) اى انتهاء كل واحد منها (الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) فى هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لا حدوث) لشئ (الا عن شئ) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث شئ لا عن شئ (والمسلمون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التى لا تعلق لها بمادة اصلا (التاسعة لهم) ايضا قالوا (الممكن لا يترجح) احد طرفيه على الآخر (الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر) فانه يجوز أن يرجح احد طرفى مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه (العاشرة للمتكلمين) قالوا (الانسان محل لألمه ولذته) اى يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء بل) محلهما ومدركهما (هو الجسم) والقوى الحالة فيه (وهو) اى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى (آلة له) اى للانسان وليس هو ذات الانسان قال فى النهاية اتفق المتكلمون على أن اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه وألمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التى هى من توابع ذاته التى هى النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للاشعرية) قالوا (يمتنع) بالبديهة (الفعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة توليدا او جوابهما) اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة (يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة) فقال فى جواب الخامسة لا نسلم أن مقدمات الدليل الذى نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهى قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت * وفى جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازى فى شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن الاول قد يقع خلل فى تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات (وقد اجيب عنها) اى عن الشبهة الاخيرة اعنى السادسة (بان الجازم بها) اى بتلك القضايا التى ادعت اصحاب المذاهب بداهتها (بديهة الوهم) لا بديهة العقل (وهى) اى بديهة الوهم (كاذبة) لا اعتماد على احكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) اى نقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم

بأن الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد أن بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التى جزمت بها (فلنا فيتوقف الجزم بها) اى بالبديهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذى يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به يمتاز بديهة العقل عنها (فيدور) اى يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التى استعملت فيه (وايضا) اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج نقائضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التى لا وثوق بها (فلا يحصل الجزم) الموثوق به فى بديهى (ما لم يتيقن انه لا ينتج نقيضه) اى ما لم يتيقن أن ذلك البديهى ليس فى مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه (و) ذلك مما (لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان) مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهى اما بديهيات او نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة فى البديهيات لكانت قادحة فى انفسها ورد بأنا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل (ثم انهم) اى المنكرين للبديهيات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا) لخصومهم (ان اجبتم عنها) اى عن هذه الشبه (فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب) ولا يحصل الوثوق بصحتها (الا بالجواب عنها) اى عن هذه الشبه (وانه) اى الجواب عنها انما يحصل (بالنظر الدقيق فلا تبقى) البديهيات (ضرورية) لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) اى عدم بقائها ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة هو (المراد) من ايراد تلك الشبه (وايضا فيلزم الدور) لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشئ اعنى البديهى على نفسه (وان لم تجيبوا عنها) عن الشبه (تمت ونفت الجزم) بالبديهيات واجيب عن ذلك بأنا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن أن يذب عنها وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التى نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتيقن عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل فى جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (الفرقة الرابعة المنكرون لهما) اى للحسيات والبديهيات (جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما) اى الحسيات والبديهيات (والنظر فرعهما) فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما (ولا طريق) الى العلم (غيرهما) اى غير الضرورة والنظر (وامثلهم) اى افضل السوفسطائية (اللاادرية) القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لنا شئ يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف فى الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم لشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم (قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعا) بذلك البطلان والوجوب (فيتناقض) فى نفسه كما توهمتم (بل يفيدنا شكا فأنا شاك) فى بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) ايضا (فى أنى شاك وهلم جرا) فلا ينتهى بى الحال الى قطع شئ اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون و يدعون انهم جازمون بأن لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شئ موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة

فى الوجوب والامكان و بالجملة مامن قضية بديهية اونظرية الاولها معارضة مثلها فى القوة تقاومها و يرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها و بلزومه عماذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه * ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قائلون بأن حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا أن العالم حادث كان حادثا فى حقه و بالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم و باطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس فى نفس الامر شئ بحق واحتجوا على ذلك بأن الصفراوى يجد السكر فى فمه مرّا فدل على أن المعانى تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب و يتشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن أن يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم و اسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما أن فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) اى مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء (لانها لافادة المجهول) المحتاج الى النظر (بالمعلوم ولا يتصور فى الضروريات كونها مجهولة) اى محتاجة الى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفى القيد ان المعتبران فى المناظرة (فالاشتغال به) اى بجواب ماذكروه من الشبه (التزام لمذهبهم) ومحصل لغرضهم كما قرروه فى قولهم ان اجبتم عنها الخ (بل الطريق معهم) فى الزامهم ودفع انكارهم (ان نعد عليهم امورا لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) فى انكار الاشياء كلها (مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وما يناقضه فان ابوا الا الاصرار) على الانكار (اوجعوا ضربا واصلوا نارا او يعترفوا) اى الى أن يعترفوا (بالالم وهو من الحسيات و بالفرق بينه و بين اللذة وهو من البديهيات) قال ناقد المحصل والحق أن تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادئ رأيهم * (المرصد الخامس فى النظر اذ به يحصل المطلوب) الذى هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وفيه مقاصد) * المقصد (الاول فى تعريفه قال القاضى) الباقلانى النظر (هو الفكر الذى يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسئلة) اربعة السؤال (الاول) ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و (الظن الغير المطابق جهل) فيلزم مما ذكره فى تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدى وزاد عليه المصنف فقال (ولا يطلبه عاقل فاذن المطلوب بالفكر من الظن (ما تعلم مطابقته) للواقع (فيكون علما) لا ظنا وحينئذ يكون قوله او غلبة ظن مستدركا و يمكن أن يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج فى العلم فلا استدراك (قلنا بل يطلب) الظن (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للمظنون (وعدمها) فان المقصود الاصلى قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما فى الاجتهاديات العملية (ولا يلزم من طلب الاعم) الذى هو الظن مطلقا (طلب الاخص) الذى هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثانى غلبة الظن غير أصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه) اى عن تعريف القاضى (ما يطلب به اصل الظن) فلا يكون تعريفه جامعا (قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قيل او غلبة الاعتقاد التى فى الظن وفائدة العدول الى هذه العبارة هى التنبيه على أن الغلبة اى الرجحان مأخوذة فى ماهيته (وقد اجاب عنه الامدى بان له) اى للنظر (خاصتين افادة) اصل (الظن وافادة غلبته) بأن يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم (وقد اكتفى) فى تعريفه (بذكر احداهما) يعنى احدى الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) اى كل

خواصه فى تعريفه (وفيه نظر اذ يوجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم) فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز أن يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج مايطلب به الظنّ مطلقا (ولان هذه الخاصة) التى اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج مايطلب به الظن الخالى عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الاكتفاء باحدى الخاصتين اوالخواص فانما يصح فى الخواص الشاملة السؤال (الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا) الذى ذكره القاضى فى تحديد النظر (تعديد لاقسامه) فان مايطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمى و (الانقسام اليهما) اى الى هذين القسمين (خاصة له) اى للنظر (مميزة) اياه عما عداه (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (فى هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة اخرى فيقال) لفظة (او للترديد وهو) اى الترديد (للابهام فينافى التحديد الذى يقصد به البيان والجواب منع كونه) اى كون او فى الحدود التى ذكر فيها (للترديد بل) هو (للتقسيم اى اياما كان من القسمين) المذكورين فى هذا الحد (فهو من المحدود) وحاصله أن المراد بأو أن قسما من المحدود حده هذا وهو أنه الفكر الذى يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذاك وهو أنه الفكر الذى يطلب به ظنّ فهو فى الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين فى الحقيقة المخصوصة المتشاركين فى ماهية مطلق النظر ولم يرد بأو أن الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك او التشكيك لينافى التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) فى هذا الحد (زائد) لا حاجة اليه (اذ باقى الحد مغن عنه) فانه يكفى أن يقال النظر هو الذى يطلب به علم او ظن (والجواب ان المراد بالفكر) ههنا هو (الحركات التخيلية) اى الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من أن حركة الذهن اذا كانت فى المعقولات تسمى فكرا واذا كانت فى المحسوسات تسمى تخيلا (كيف كانت) اى سواء طلب بها علم اوظن اولم يطلب * قال امام الحرمين فى الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس (فهو) بالمعنى الذى ذكرناه (جنس للنظر) لا مرادف له على ماهو المتعارف (والباقى) من الحد (فصل) له يميزه عن سائر الحركات التخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف فى التميز والجنس مستغن عنه) فى الحد كيف والجنس هو الذى يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها او يميزها ألا ترى انك اذا قلت النظر هو الذى يطلب به علم اوظن لم يفهم منه أن اصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل فى ذلك الطلب (قال الامدى لم يذكره جزأ من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بيانا لاتحاد مدلولهما (ومابعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى) لان بيان الترادف واتحاد المدلول فى مقام التحديد بعبارة ظاهرة فى خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة فى خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها أن الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر (فهذا) الحد الذى ذكره القاضى (تعريفه الشامل) لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعى والظنى والموصل الى التصور سواء كان فى مفرد او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه (وله) اى للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه) اى النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم ارباب التعاليم) القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب امور معلومة اومظنونة للتأدى الى) امر (آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) اى تعريف المجهول التصورى بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) اى كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها (نزرا) قليلا (خداجا) ناقصا (كما قاله ابن سينا لا يشفى غليلا) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب أن يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل

والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعمّ من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الامع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شئ له المشتق منه فهنالك تركيب قطعا وكلاهما مردود أما الاوّل فلانّ اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدّا الا أن يجوّز الحدّ الناقص بالمركب من الداخل والخارج وأما الثانى فلعدم انحصار التعريف بالمفرد فى المشتقات والحق أن التعريف بالمعانى المفردة جائز عقلا فتكون هنالك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ الذى هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعانى المركبة ولم يكن ايضا للصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حدّ النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق مانقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر أو ترتيب امور (وثانيهما انه) اى الحدّ المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع اقسامه (لا للصحيح منه) فقط (والا وجب تقييد الظنّ) المذكور فى الحدّ (بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته (و) وجب ايضا (ان يوضع) فى الحدّ (مكان قوله للتأدّى) قولنا (بحيث يؤدّى) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فقدماته قد لاتكون معلومة) ولا مظنونة ايضا (بل مجهولة) جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم أن يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما أن الظنّ يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقينىّ كما مرّ والظنّ على ما يتناول سائر التصديقات (ونقول) نحن فى تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه فى التصوّرات والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) هذا (واما من يراه) اى النظر (مجرّد التوجه) الى المطلوب الادراكىّ بناء على أن المبدأ عام الفيض فتى توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير أن يكون لنا فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر) بالبصر (نحو المبصرات) وقد يقال كما أن الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التى هى بمنزلة الغشاوة واعلم أن الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لا شبهة فى ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اىّ معلوم اتفق بل لابدّ له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا فى انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اىّ وجه كانت بل لابدّ هنالك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوّرىّ او تصديقىّ وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلابدّ أن يتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهى المسماة بمباديه ثم لابدّ ايضا أن يتحرك فى تلك المبادى ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدّى الى ذلك المطلوب فهنالك حركتان * مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادى * ومبدأ الثانية اوّل ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هى مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية وأما الترتيب الذى ذكروه فى تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر أن ينتقل اوّلا من المطالب الى المبادى ثم منها الى المطالب ولا خفاء فى أن هذا الترتيب يستلزم التوجه

الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم ايضا
أن الامام الرازى عرّف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات أخر بناء على ما اختاره
من امتناع الكسب فى التصوّرات (المقصد الثانى انه) اى النظر (ينقسم الى صحيح) وهو الذى
(يؤدّى الى المطلوب وفاسد يقابله) اى لا يؤدّى الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان
للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد أن يبين السبب فى اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار)
عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو (انه ترتيب العلوم) بحيث يؤدّى الى هيئة مخصوصة للتأدّى
الى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التى يقع فيها الترتيب وهى
بمنزلة المادّة له والثانى تلك الهيئة المترتبة عليه وهى بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما
بما هو صحتها فى نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته فى نفسه اعنى تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا
معنى قوله (ولكل ترتيب مادّة وصورة) اى لا بدّ له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة
من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل فى الاستعمال (صحته) اى صحة النظر
بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادّة) اى بسبب صحتها أما فى التصوّرات فبأن يكون المذكور
فى موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عامّا وفى موضع الفصل فصلا لا خاصة وفى موضع الخاصة
خاصة شاملة بينة وأما فى التصديقات فبأن تكون القضايا المذكورة فى الدليل مناسبة للمطلوب
وصادقة اما قطعا او ظنا او مسلما (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة
فى ترتيب المعرّفات والادلة (معا) اى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده بفسادهما) معا (او فساد
احداهما) فقط (ومنهم من قسمه) اى النظر (الى الجلىّ والخفىّ) وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به
البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال (وتحقيقه ان الدليل
قد يعرض له الكيفيتان) يعنى الجلاء والخفاء (بوجهين احدهما بحسب الصورة) وهى الهيئة
العارضة للمقدّمات (فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخفاء) فى استلزام المطلوب فان الشكل الاوّل
لا يحتاج فى ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل او اكثر (وثانيهما بحسب المادّة فالمطلوب
قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر) وذلك بان لا يكون المطلوب مستندا ابتداء الى مقدّمات
ضرورية بل ينتهى اليها بوسايط على مراتب متفاوتة فى الكثرة (وقليلة واقل) وذلك بأن يستند
الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) اى تفاوت المقدّمات
فى الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت فى تجريد الطرفين) كما مر تقريره وانت خبير
بأن الاختلاف بحسب المادّة يجرى فى المعرّف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة
فى الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسايط بخلاف الاختلاف
بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فان اريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذى ذكرناه
(فهو لا يعرض للنظر) حقيقة بل للدليل او المعرّف (والتجوز لا يمنعه) بل يجوز أن يوصف النظر
بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع فى كلامهم من أن هذا نظر جلىّ وذاك
نظر خفىّ (وان اريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) اى غير ما ذكرنا (فلا ثبت له) اى لا دليل له يدل على ثبوته
(المقصد الثالث النظر الصحيح) المشتمل على شرائطه بحسب مادّته وصورته (يفيد العلم) بالمنظور
فيه (عند الجمهور) واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل (ولا بدّ) قبل الشروع
فى الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفى والاثبات على محل واحد (فقال الامام
الرازى قد يفيد) اى النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية قال فى المحصل الفكر المفيد للعلم
موجود (وهو) اى هذا المدّعى الجزئىّ (وان سهل بيانه) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج
الى مؤثر يفيدنا العلم بأن هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (قل جداوه) لان المقصود

الاصلى

الاصلى من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم أن يستدل به على أن الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بأن يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذى اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذ الجزئى لا يثبت) ولا يعلم حاله (الا بالكلى) الذى يندرج فيه ذلك الجزئى يقينا (وقال الآمدى كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معا (فى القطعيات) احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذى فى المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما (لا يعقبه ضد للعلم) اى مناف له (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (مفيد له) اى للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة فى التصورات ليست واقعة فى القطعيات فلا تندرج فى هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد الاصلى هو الانظار التصديقية لان حالها فى الافادة مما علم يقينا وفى نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذى يدعى انه يفضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعنى بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانى العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهة العقل أن من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من أن يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله أن من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم (هذا) اى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (ان كان معلوما كان ضروريا) مستغنيا عن الاحتجاج عليه (او نظريا) محتاجا اليه (وهما باطلان اما الاول) يعنى كونه ضروريا (فلان الضرورى لا يختلف فيه العقلاء) اصلا خصوصا اذا كان الضرورى اوليا (وهذا) اى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولانا نجد بينه) اى بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا) معلوما ببديهة العقل (ونجزم بانه) اى كون النظر مفيدا للعلم (دون ذلك) القول (فى القوة ولا يتصور ذلك) اى كونه دونه فى القوة (الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه وانه) اى احتماله للنقيض (ينفى بداهته) قطعا فلا يكون بديهيا (واما الثانى) يعنى كونه نظريا (فلانه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشئ بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشئ معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به (فاختار) فى جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازى انه ضرورى) كما حققناه من كلامه فى النهاية (قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضروريا (قوم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد انكر قوم) من العقلاء (البديهيات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (لخفاء فى تصور الطرفين) فى هذا الحكم البديهى (والعسر فى تجريدهما) عن العوارض واللواحق ليتحصلا فى الذهن على الوجه الذى هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح فى كونه بديهيا (كما مر) فى جواب الشبهة الرابعة لمنكرى البديهيات بالكلية (قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه ادنى منه فى القوة انما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بابعد وجه (قلنا ممنوع بل) ذلك التفاوت (اما للالف) والاستئناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا

بخلاف ما نحن فيه (اولتفاوت فى تجريد الطرفين) ولاشك ان التفاوت الناشئ من هذين لايقدح فى البداهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظرى ولاتناقض فى اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازى) فى النهاية (فقال ان اثبات الشئ بنفسه يقتضى ان يعلم به قبل نفسه) ليمكن اثباته به (وذلك يستلزم ان يعلم حين مالا يعلم) وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب أن لايكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب أن يكون حاصلا فى تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ماتوهموه من أن نفى الشئ بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشئ بنفسه اذ لاتناقض فيه اصلا فظهر أن اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما أن نفى كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا دعوى الضرورة كما لخصناها (والجواب انه) اى امام الحرمين (انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشئ بنفسه لانه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا) حتى يتجه عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) اى تحقيق ماذكرناه من أن اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشئ بنفسه وان اوهمته العبارة (انا نثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح فى القطعيات لايعقبه ماينافى العلم فانه يفيده (اوالمهملة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف التحريرين بمشخصة) اى بقضية شخصية حكم فيها على جزئى معين من افراد النظر فنقول النتيجة فى كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ماهو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظرى قطعى المادة والصورة مفيد للعلم أما الصغرى فاذ لامعنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة وأما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح فى القطعيات لايعقبه مناف للعلم يشتمل على مايقتضى العلم مع عدم المانع وكل ماهو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه أما الصغرى فلان النظر الصحيح ماينطوى على جهة الدلالة اعنى العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وأما الكبرى فلامتناع تخلف الشئ عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادانا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بأن هذا النظر الجزئى الواقع فى هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهى لايحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئى (دون الكلية اوالمهملة) بل يكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) فى المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها فى الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهى مشروط بتصور الطرفين) بلاشبهة (وتصور الشئ بكونه نظرا ما) كما فى القضية الكلية والمهملة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما فى القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا فى الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولايكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لاشك أن الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئى معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئى بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضرورى اثبت به هذا الثانى النظرى فلا محذور اصلا واعلم أن ذكر المهملة فى تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشئ بنفسه انما يظهر فى اثبات الكلية بالنظر وأما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال فى المحصل الحكم بأن النظر قد يفيد العلم نظرى والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء

الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة فى القياس الضرورى الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت أن اثبات الحكم الكلى بحكم جزئى معين لا يستلزم اثبات الشئ بنفسه كما ادعاه الامام الرازى فكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لا شئ من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع) اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بديهى بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر (وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية قد اثبتت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية وأما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله أن يختار أن هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض (والمنكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بأن ما تقدم شبهة للمنكرين بأسرهم وما سيأتى من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب أن اشتراك الشبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وأن ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية اعنى السمنية ألا ترى الى قوله فقيل قولكم لا شئ من النظر بمفيد والى أن هذه الشبهة فى قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشئ بنفسه المذكور فى الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افردها عن الشبه الاخر * الطائفة (الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا) اى زعم انه لا يفيده اصلا لا فى الالهيات ولا فى غيرها (وهم السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس (ولهم شبه) الشبهة (الاولى العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) لامتناع الخطأ فى الضروريات (والتالى باطل) اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا (ولذلك تنقل المذاهب) ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وأنت تعلم أن هذا منقوض بأحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (ويتسلسل) اذ ينقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظرى ايضا فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك الاعتقاد فى نفسه علما وحقا قلت قد عرفت أنا ندعى كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وأن كونه كذلك معلوم لنا فيكفى للخصم نفى المعلومية (قلنا) نختار انه ضرورى وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت أن بعض الضروريات انما تحصل عقيبه كالعلم بأن لنا لذة من ذلك النظر او ألما او غما او فرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر (الذى يظهر خطأه) اى خطأ الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه) اى فى النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا فى مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن أن يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئى ينتج الكلية الموجبة او المهملة ويكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر

ومن اختار انه نظرى وقال لا يتسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد
بالمنظور فيه تفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه
الضرورى الحاصل عقيب النظر بالنظرى * الشبهة (الثانية المقدمتان لا يجتمعان فى الذهن معا لانا متى
توجهنا الى حكم مقصودا امتنع منا فى تلك الحالة التوجه الى) حكم (آخر بالوجدان) وحينئذ لم يتحقق
نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت
متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضرورى قد يظهر خطأه و يجوز اختلاف
العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان) فى الذهن بل قد
يجتمعان (وذلك كطرفى الشرطية) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما فى الذهن (ولولا اجتماعهما فيه
لامتنع الحكم بينهما بالتلازم) اى اللزوم فى المتصلات (والعناد) فى المنفصلات ومنهم من فرق بأن
طرفى الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل فى شئ منهما بخلاف مقدمتى النظر ونحن نعلم بالضرورة أن
الحكم فى احداهما لا يجامع الحكم فى الاخرى دفعة ثم أجاب عن الشبهة بأنه لا يجب فى الانتاج اجتماع
المقدمتين معا بل يكفيه حصول احداهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعنى
الحركة المعدة لحصول النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) اى التوجه اليها هو (النظر)
فيها وملاحظتها قصدا (ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين) اى التوجهين الى المقدمتين وملاحظتيهما
القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل أن التفات النفس الى المقدمتين معا
دفعة بالقصد ممتنع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ احداهما قصدا وتتوجه بالقصد
الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفى
الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه فى الانتاج وتوضيح هذا الجواب
انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنده ففى حال تحديقك
الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة
قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا
والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان * الشبهة (الثالثة النظر لو أفاد العلم) وعلم
أن ذلك المفاد علم (فمع العلم بعدم المعارض) المقاوم (اذ معه) اى مع المعارض وظهوره
للناظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون
الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما افاده
النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا (وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع) المعارض اى لم ينكشف
وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف (فهو نظرى ويحتاج الى نظر آخر) يفيده (وهو) اى ذلك النظر
الآخر (ايضا محتمل لقيام المعارض) فلا يعلم ايضا أن ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس
ضروريا بل نظرى يحتاج الى نظر ثالث (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار
غير متناهية (قلنا النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم
المعارض) يعنى كما أن العلم بأن النتيجة حقة اى بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على
وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح
القطعى ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف
المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بأن يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادة
النظر الصحيح القطعى للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان
من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة
نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة او بأن المعارض معدوم بل أراد أنه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها

نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقيقة جزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الاترى الى قوله (فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى) اى يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح فى المقدمات القطعية معدوم فى نفس الامر * الشبهة (الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم) بالمنظور فيه (اولا والاول ينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطاله) اى للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطاله لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ماسيأتى (والثانى) وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة) كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء و المعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذى قصد بها الحصول فيه (لا بمعنى انه) يعنى النظر (علة موجبة له) اى للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما فى الزمان معا (وذلك) الاستلزام الذى هو بمعنى الاستعقاب (لا ينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطاله) اى للنظر * الشبهة (الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب) بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (اولا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب) فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) هو (معلوم تصورا) فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقا) بثبوت النسبة او انتفائها (فيتميز) المطلوب عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقى لان المتنازع فيه هو النظر الواقع فى التصديقات كما اشرنا اليه و يشعر به بعض الشبه السالفة والآتية * الشبهة (السادسة ان دلالة الدليل) اى افادة النظر فيه العلم بالمدلول (ان توقفت على العلم بدلالته عليه) اى على ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر (والا) اى وان لم تتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلا) وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالته عليه) (وانه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به (قلنا لا تتوقف) افادة النظر فى الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالته عليه (ووجه الدلالة) فى الدليل (غير كونه دليلا) موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول (فانه) اى وجه الدلالة (الامر الذى بحسبه) ولاجله (ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق فى الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالا) بالفعل على المدلول (امر اضافى) مقيس الى المدلول (يعرض له بعد النظر فيه وافادته) اى افادة النظر فيه (للعلم) بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له فى نفسه قبل أن يتعلق به نظر وهو الذى يتوقف على العلم به افادة النظر فى العالم للعلم بالصانع وأما دلالته عليه بالفعل فتوقفة على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو أجنبى عن المدلول * الشبهة (السابعة العلم بعده) اى بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه (فيقبح التكليف به) اى بذلك العلم (لكونه غير مقدور) حينئذ بل هو اضطرارى كالعلم الضرورى فيكون حكمه حكمه فى امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) اى قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعا كما فى معرفة الله سبحانه وتعالى (اولا) يجب (فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوما بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم النظرى

الواجب الحصول كذا ذكره الآمدى وسيرد عليك ان هذا المعنى ايضا فى وجوب النظر ورد عليه بأن الاجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى فى الجواب ماذكره الامام الرازى من أن النظرى الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا فى المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضرورى اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به (وايضا) ان سلمنا أن التكليف متعلق بالنظرى الذى هو غير مقدور (فهذا) الذى ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور (انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل) فى تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا * الشبهة (الثامنة لو أفاد) النظر (العلم فاما) أن يكون ذلك العلم (معه او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان) لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه (وكذا الثانى) باطل ايضا (لجواز طرو ضد للعلم بعده) اى بعد النظر بلا مهلة (كنوم اوموت) او غفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده (قلنا يفيده بعده بشرط عدم طرو الضد كما اومأنا اليه عند تحرير المبحث) حيث قلنا كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له * الشبهة (التاسعة) لو أفاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا فى الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا و(استدللنا بدليل) كالعالم (على وجود الصانع) مثلا (فموجبه) اى موجب ذلك الدليل الذى نظرنا فيه (اما ثبوت الصانع) فى نفس الامر (او العلم) وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع فى الواقع) لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم اوجد العالم اولم يوجد (واما الثانى فلانه يلزم) حينئذ (أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا) اذ المفروض أن موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو أيضا باطل لان الادلة ادلة فى انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا (قلنا انه) اى الدليل الذى نظر فيه واستدل به (يوجب وجود الصانع اى يستلزمه) من غير أن يكون محصلا له فى الواقع (ولا يلزم من نفى الملزوم) الذى لا مدخل له فى حصول لازمه (نفى اللازم او يوجب العلم به اى) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه ام لا) وذلك لان هذه الحيثية هى الدلالة بالامكان وهى متفرعة على وجه الدلالة فقط وهى المعتبرة فى كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه * الشبهة (العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما) لكونه مطابقا لموجب (وقد يكون جهلا) لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما فى الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب (سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستندا الى شبهة (لا علما) مستندا الى موجب حقيقى (قلنا هذا) الذى ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما وأما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضى الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم فى الحقيقة (ولا يمكنهم التخلص) عن هذا الاشكال (بتميز العلم) عن الجهل (بركون النفس اليه) دون الجهل (فان ذلك) التميز بالركون (مع التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون الآخر (وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بأن المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر

الصحيح فى القطعيات ميزت البديهة أن اللازم هناك علم لا جهل يخالفه فى بعض عوارضه * الطائفة (الثانية) من المنكرين (المهندسون قالوا انه) اى النظر (يفيد العلم فى الهندسيات) والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لايقع فيها غلط (دون الالهيات) فانها بعيدة عن الاذهان جدا (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق) بذاته تعالى وصفاته وافعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته تعالى وصفاته (لا تتصور) لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لاشئ من التصورات بنظرى كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركب فى الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه (والتصديق بها فرع التصور) فامتنع التصديق ايضا (قلنا لا نسلم انها لا تتصور بحقائقها قطعا) لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا (وان سلم) انها لا تتصور بالكنه اصلا (فيكفى) للتصديق اليقينى (تصورها بعارض ما) وهو حاصل بلا شبهة (ثم هذا) الذى ذكرتموه (يلزمكم فى الظن) لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب أن لا يكون حاصلا فى الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثانى أقرب الاشياء الى الانسان) واولاها بأن يكون معلوما له بحقيقته واحواله (هويته) التى يشير اليها بقوله أنا (وانها غير معلومة) لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضا اوجوهرا مجردا او جسمانيا منقسما اوغير منقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها) مع تلك الكثرة (الجزم بشئ من الاقوال المختلفة) المتنافية (التى ذكرت فيها) فى تلك الهوية (كما ستقف عليها) على تلك الاقوال فى مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة (واذا كان أقرب الاشياء اليه كذلك) اى بحيث لا يفيد النظر فيه علما (فما ظنك بأبعدها) عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهى كما ترى (قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) اصلا (وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر) اى على عسر معرفتها (واما الامتناع) اى امتناع معرفتها وعدمها (فلا) تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك فى الالهيات اشكل ولا نزاع فيه * الطائفة (الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولا بد منه (ان علم بقوله) اى اخباره بصدقه فى اقواله (لزم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه فى اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه فى هذا الاخبار (وان علم) صدقه فيما يخبر عن الله تعالى (بالعقل ففيه كفاية) فى معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم (واجيب) عن هذا الوجه (بانه قد يشارك العقل قوله) فى العلم بصدقه (بأن يضع) المعلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه (الثانى لو لم يكف العقل) فى معرفته تعالى (لاحتاج المعلم) فيها (الى معلم آخر ويتسلسل واجيب) عنه (بانه قد يكفى عقله) لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضى كمال عقله واستقلاله فى معرفته (دون عقل غيره او ينتهى الى الوحى) اى ان سلم احتياجه الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبى الذى يعلم الاشياء بالوحى (والمعتمد) فى الرد عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله تعالى

على صورة مستلزمة) للنتيجة (استلزاما ضروريا) كما فى الاقيسة الكاملة (حصل له المعرفة قطعا) كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل (وهذا) المعتمد (انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم) بلا معلم فى معرفة الله تعالى (واما من قال) انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة) فى الآخرة ولا يكمل به الايمان فى الدنيا (كالمأخوذ من غير النبى فانه لا يتم به الايمان) الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع أن كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذى ذكرناه (وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) فى معرفة الله سبحانه (متكررة متكثرة فى معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم) فدلت دلالة ظاهرة على أن التعلم غير محتاج اليه فى النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم (لهم) اى للملاحدة (وجهان الاول انه كثر الخلاف) بين العقلاء (فى المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافيا) فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض تلك الانظار) الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا (فان المفيد للعلم) عندنا (انما هو النظر الصحيح) لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثانى نرى الناس محتاجين) الى معلم (فى العلوم الضعيفة) التى يكتفى فيها بأدنى نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه (فى العلوم العويصة التى هى أبعد العلوم عن الحس والطبع) مع أن المطلوب فيها اليقين (قلنا الاحتياج) الى المعلم (بمعنى العسر) اى عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم يدل عليه (واما بمعنى الامتناع فلا) نسلمه ولا يفيده كلامكم (المقصد الرابع فى كيفية افادة النظر الصحيح (للعلم) بالمنظور فيه (والمذاهب التى يعتد بها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ) أبى الحسن الاشعرى (انه) اى حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وانما ذهب الى ذلك (بناء على أن جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) اى بلا واسطة (و) على (انه تعالى قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شىء منها ولا يجب عليه ايضا (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث المتعاقبة (الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والرى بعد شرب الماء) فليس للمماسة والشرب مدخل فى وجود الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد المماسة بدون الاحراق وأن يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال فى سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمى او اكثرى فيكون عاديا (الثانى مذهب المعتزلة انه) اى حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كما سيأتى أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته) اى بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتى فى ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس

الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم) حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب
أن يكون النظر المبتدأ كذلك (اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (وأجابوا)
اى المعتزلة (بأنا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة) لا توجد فى ابتداء النظر (هى عدم
مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان
مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف
النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ماذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل
القياس) الفقهى الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا) اى وان لم يصح ماذكرناه من عدم مقدورية
التذكر (منعنا الحكم) الذى هو عدم التوليد (والتزمنا التوليد ثمة) اى فى التذكر فان اباهاشم صرح
بأن التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله
(والحاصل انه) اى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود
(الجامع) فى الفرع (ومنع) وجود (الحكم) فى الاصل فانه يقول عدم التوليد فى التذكر معلل عندى
بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم
المقدورية فى التذكر منعنا عدم توليده (وايضا) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق
قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر
لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لا يلزمه هذا المحال (الثالث مذهب الحكماء
انه بسبيل الاعداد فان المبدا) الذى تستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم (عام
الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) اى ذلك الفيض
(والاختلاف) فى الفيض انما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن) اعدادا
تاما (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوبا) اى لزوما عقليا (وههنا مذهب آخر اختاره الامام
الرازى وهو أنه) يعنى العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيبه عقلا (غير متولد منه)
قيل اخذ هذا المذهب من القاضى الباقلانى وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم
على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بأن مرادهما الوجوب العادى دون العقلى (اما وجوبه) عقلا
(فلانا نعلم ضرورة) وبديهة (ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع فى ذهنه هاتان
المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث) وهذا الاستدلال جار فى سائر الاشكال
والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (واما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد
جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة
العبد (وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله) ابتداء (وكونه قادرا مختارا وانه) اى
ومع القول بانه (لا يجب على الله شئ اذ لا وجوب عن الله) كما تزعمه الحكماء القائلون بانه موجب
لا مختار (ولا) وجوب (عليه) ايضا كما تزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء
الى الله سبحانه وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقوله المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم
بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه
أن يفعله بايجاد ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء
كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا
عقليا بحيث يستحيل أن ينفك عنه (المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا) سواء كان صحيحا
اوفاسدا (فبعد الحياة امران الاول) وجودى وهو (وجود العقل) الذى هو مناط التكليف

(وسيأتى تفسيره الثانى) عدمى وهو (عدم ضده) اى ضد النظر وهو ما ينافيه (فمنه) ماهو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ماهو ضد للادراك) مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك (ومنه) ماهو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليمكن طلبه (والجهل المركب به) اعنى الجزم به على خلاف ماهو عليه (اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه) أما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثانى فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذى هو شرط النظر عند أبى هاشم (فان قلت) اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له (فماذا تقول فيمن يعلم شيأ بدليل ثم ينظر فيه ثانيا او يطلب دليلا آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت النظر ههنا فى وجه دلالة الدليل الثانى) يعنى أن المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثانى عليه (وهو) اى هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة فى طلب العلم بوجه الدلالة فى الدليل الثانى زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ماهو عليه او على خلافه فليس شرطا له (واما) الشرط (للنظر الصحيح) على الخصوص (فامران الاول أن يكون) النظر (فى الدليل) وستعرفه (دون الشبهة) وهى التى تشبه الدليل وليست به (الثانى أن يكون) النظر فى الدليل (من جهة دلالته) على المدلول وهى امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث او الامكان للعالم (فان النظر فى الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع) ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنبى منقطع التعلق عنه كما اذا نظر فى العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره (المقصد السادس النظر فى معرفة الله تعالى) اى لاجل تحصيلها (واجب اجماعا) منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة (واختلف فى طريق ثبوته) اى ثبوت وجوب النظر فى المعرفة (فهو) يعنى طريق الثبوت (عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم) فى اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة (مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر فى المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها) فقد امر بالنظر فى دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لاكها) اى مضغها (بين لحييه) اى جانبى فمه (ولم يتفكر فيها) فقد أوعد بترك التفكر فى دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا) المسلك (لا يخرج عن كونه ظنيا) غير قطعى الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد (و) المسلك (الثانى وهو المعتمد) فى اثبات وجوب النظر (ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا) من المسلمين كافة وقد تمسك فى ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظنى لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازى (وهى لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب) المطلق (الا به فهو واجب) كوجوبه (وعليه اشكالات الاول) أن وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضرورى لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر

فعلى هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا) اى فى الجملة (وفى الالهيات) خاصة
(وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه) اى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السمنية والمهندسين
والملاحدة (قلنا وقد مر) ايضا (الجواب عنه) اى عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلمنا امكان
معرفته تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى
وامره وهو غير ممكن اذ (ايجاب المعرفة اما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) اى تكليف
بتحصيله وذلك ممتنع (اولغيره وهو تكليف الغافل) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه
اياه وهو أيضا باطل (قلنا) المقدمة (الثانية) القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا
(ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه) وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كما مر) من أن الغافل من لا يفهم
الخطاب اولم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف (الثالث) سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا
لكن لا نسلم وقوعه (قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة
كعلى) اى كالاجماع منهم على (اكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (فى آن) واحد (قلنا يجوز
الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (امر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله
(من توفر الدواعى) الى انقياد الشريعة ومعرفة احكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع
عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد أو كلمة واحدة (لا جامع) لهم (عليه) بل
شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع الاجماع ان ثبت)
فى نفسه (امتنع نقله) الينا فلا يصح أن يتمسك به وانما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) فى مشارق
الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف تعرف اقوالهم (وجواز خفاء واحد) منهم
اما لخموله اولوقوعه فى بلاد الكفار اسيرا (و) جواز (كذبه) فى قوله ان الحكم عندى كذا بناء على
احترازه من المخالفة المفضية الى المفسدة ولا شك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به (و) جواز
(رجوعه) عما افتى به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الخاء او كسرها وايضا نقل الاجماع بطريق
التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد فى القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بما علم الاجماع عليه)
بطريق التواتر (كالاركان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما
(وتقديم الدليل القاطع على الظنى الخامس وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة
لجواز الخطأ على كل) اى كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطأ (على الكل) من حيث
هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطا) الصادر من احدهم على انفراده (الى
الخطأ) الصادر من واحد آخر وهكذا الى أن يشملهم الخطأ بأسرهم (لا يوجب الصواب) بل يوجب
كون الكل على الخطأ (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون
التشكيك فيه بالاستدلال فى مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطا
على كل واحد جواز الخطأ على الكل) المجموعى (لتغايرهما وتغاير حكميهما) فان كل واحد من
الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع
بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه)
على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة
واهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) فى كل عصر (مع عدم
الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا) اذ غاية
مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذى لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك
التقرير والحكم بايمانهم (قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابى البعرة تدل
على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير

غايته) اى غاية ما فى الباب (انهم قصروا عن التحرير) والتوضيح للمقاصد العرفانية (والتقرير) والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا يضر) فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التى لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التى يقتدر معها على ذلك (اوندعى انه) اى العرفان التفصيلى واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذى ادعيناه (اعم من ذلك) اى من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار (السابع) سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن (لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر) كما ادعيتم (بل قد تحصل) المعرفة (بالالهام) والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم اليه وسلطوا اذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم (اوالتعليم) كما تقول به الملاحدة (اوالتصفية) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التى لا تحوم حولها شائبة ريبة وأما اصحاب النظر فتعرض لهم فى عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج فى افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه انه من الله فيكون حقا اومن غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال فى التصفية الا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (او) قلنا (المراد) انه (لا مقدور لنا) من طرق المعرفة (الا النظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفى بها المزاج فهى فى حكم ما لا يكون مقدورا (او) قلنا (نخصه) اى وجوب النظر فى المعرفة (بمن لا طريق له) اليها (الا النظر) وذلك بأن لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة التى توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه * الثامن) سلمنا أن المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ (الدليل) الذى بنيتموه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك) فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعنى ما لا يتم الواجب الا به (مقدورة والوجوب ههنا) اى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة (اوالشك) عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجوب مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن أن يناقش فى مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو

كذلك

كذلك (التاسع لانسلم ان مالايتم الواجب) المطلق (الابه فهو واجب) شرعا لان الوجوب الشرعى اما خطاب الله اومترتب عليه ويجوز أن يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) اى لايمكن أن تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هى مقدورة (بايجاد السبب) المستلزم اياها (فايجابها ايجاب لسببها) المقدور الذى هو النظر وذلك (كمن يؤمر بالقتل) الذى هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته (فانه امر) له (بمقدوره) الذى هو السبب الموجب للازهاق (وهو ضرب السيف قطعا) اى هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه أن المقدمة اذا كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لاتتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشى للحج فان الواجب ههنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون ايجابه ايجابا لمقدمته (وقد يجاب عنه بانه) اى العبد (لو كان مأمورا بالشئ) مطلقا (دون ما يتوقف) ذلك الشئ (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا (وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشئ مع عدم المقدمة لامع عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لايستلزم عدمها كما أن التكليف بها لايستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جازله تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقى فقد وجب الشئ مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق أن المحال هو أن يكلف بالشئ مع التكليف بعدم مقدمته معه لامع عدم التكليف بمقدمته ولك أن تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن تقول تقديرها اذ المحال أن يجب وجود الشئ مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بمساق الكلام (العاشر المعارضة) لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على انه ليس واجبا (احدها انه) اى النظر فى معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) فى الدين (اذلم ينقل عن النبى عليه الصلاة السلام والصحابة الاشتغال به) اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد فى الحديث وهو أنه (قال عليه الصلاة والسلام من احدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد) اى مردود جدا (قلنا) ماذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبى عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى فى حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبى عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) اى من البحث عن تلك الدلائل التى يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم (وهل ما يذكر فى كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم الاترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهى كون العظام

رميمة متفتتة فكيف يمكن أن تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحييها الذى أنشأها اوّل مرة وهذا هو الذى عوّل عليه المتكلمون فى صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد أوّل مرة وحكم الشئ حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التى حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين * احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز أجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة * والثانى ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع أن الحيوة تستدعى رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شئ فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى جواب الثانى بأنه جعل النار فى الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن يقدر على ايجاد الحياة فى العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل من ذلك ثم ان لمنكرى الاعادة شبهة اخرى مشهورة هى ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة فى كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزم أن يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم فى وقت صح عليه فى كل الاوقات وان سلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شئ قادر لا محالة على مثله قال فى نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والردّ على المنكرين اكثر من أن تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا فى هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها (نعم انهم) يعنى الصحابة (لم يدوّنوه) اى علم الكلام كما دوّناه (ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب) كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) اعنى ترك التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الاذهان وحدّة القرائح (ومشاهدة الوحى) المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية (والتمكن من مراجعة من يفيدهم) ويدفع عنهم ما عسى أن يعرض لهم من شك اوشبهة (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص اى اختصوا بما ذكر مع (قلة المعاندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات فى زمانهم (كثرتها فى زماننا بما حدث) من الشبه (فى كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث فى الاعصار الماضية فاحتيج فى زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) اى عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدوّنوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا) هى العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات (وابوابا وفصولا) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) اى فى اقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) فى زماننا (من النقض) وهو تخلف الحكم عما جعل علة فى القياس (والقلب) وهو تعليق ما ينافى الحكم بعلته (والجمع) وهو أن يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو أن يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح (وتنقيح المناط) وهو اسقاط ما لا مدخل له فى العلية (وتخريجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح فى الفقه لم يلزم منه ايضا قدح فى الكلام (وبالجملة فمن البدعة ما هى حسنة) هذا اشارة الى ان قوله نعم الخ منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة ردّ وتحرير الجواب انك ان ادّعيت أن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذى لا شبهة فيه وان ادّعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعنى ثانى وجوه المعارضة

انه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر) روى انه صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم فى هذا عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فأمسكوا ولاشك أن النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا (قلنا ذلك) النهى الوارد فى حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تعنتا ولجاجا) بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل فى صورة الحق بالتلبيس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم) ومثل هذا الجدال لا نزاع فى كونه منهيا عنه (واما الجدال بالحق) لاظهاره وابطال الباطل (فمأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتى هى احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة) روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما اجهلك بلغة قومك أما علمت أنّ ما لما لا يعقل وروى ايضا أن شخصا قال انى املك حركاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على رضى الله عنه اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لا منهيا (وثالثها) اى ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز) ولاشك أن دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) اى لا نسلم صحته اذ لم يوجد فى الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثورى فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه (والانقياد) له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد (ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (واما المعتزلة فهذه) الطريقة التى هى معتمد الاصحاب فى اثبات وجوب النظر وهى الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) ايضا فى اثباته (الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا) اى يتمسكون فى اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات (لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) اى من اختلاف الناس فى اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوّز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) اى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوّز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف (وهو) اى الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمّه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح فى الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما (نمنع حصول الخوف) المذكور

(لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر) فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم أن هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وأن لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا (وان سلم) حصول الخوف (فلا نسلم انه) اى العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) اى الخوف (اذ قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر (لا يقال الناظر فيه) اى فى عرفانه تعالى (احسن حالا قطعا من المعرض) عنه بالكلية (لانا نقول) ذلك (ممنوع) لان النظر قد يؤدى الى الجهل المركب الذى هو اشد خطرا من الجهل البسيط (والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء) الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام اكثر اهل الجنة البله (ثم لنا فى انه) يعنى النظر او العرفان (لا يجب عقلا) بل فى انه لا يجب شئ عقلا (بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقا دنيويا كان او اخرويا (قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لا يجوزون العفو (فينتفى الوجوب قبل البعثة) لانتفاء لازمه (وهو ينفى كونه بالعقل) اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان وجوب عقلى لثبت قبل البعثة ولا شبهة فى أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية (لا يقال المراد بالرسول) فى الآية الكريمة هو (العقل) لاشتراكهما فى الهداية (او المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفى التعذيب بترك الواجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعى (خلاف الوضع) والاصل وحينئذ (لا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل) ولا دليل ههنا فلا يجوز أن يرتكب شئ منهما (احتج المعتزلة بانه لو لم يجب النظر) (الا بالشرع لزم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة (اذ يقول المكلف) حين يأمره النبى بالنظر فى معجزته وفى جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لا انظر ما لم يجب) النظر على فان ما ليس بواجب على لا اقدم عليه (ولا يجب) النظر على (ما لم يثبت الشرع) عندى اذ المفروض أن لا وجوب الا به (ولا يثبت الشرع) عندى (ما لم انظر) لان ثبوته نظرى فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبى على دفعه وهو معنى افحامه (واجيب عنه بوجهين الاول) النقض وهو (انه) اى ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب العقلى الذى هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا (اذ لو وجب) النظر (بالعقل فبالنظر اتفاقا) لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لا انظر) اصلا (ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر (لا يقال قد يكون) وجوب النظر (فطرى القياس) اى من القضايا التى قياساتها معها (فيضع) النبى (له) للمكلف (مقدمات) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف و (تفيده العلم بذلك) يعنى بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضرورى محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لانا نقول) كونه فطرى القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف (ان لا يستمع اليه) اى الى النبى صلى الله عليه وسلم وكلامه الذى اراد به تنبيهه (ولا يأثم بتركه) اى

بتركه

بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا (فلا تمكن الدعوة) واثبات النبوة (وهو المراد بالافحام) الوجه (الثاني) الحل وهو (ان قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندي (قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا أن لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته اولم يعلم نظر فيه اولم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه * (المقصد * السابع قد اختلف في اول واجب على المكلف) انه ماذا (فالاكثر) ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري (على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف) والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها) اي في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قبلها) وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني (وقيل) هو (اول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي واختاره ابن فورك) وامام الحرمين انه (القصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه (والنزاع لفظي اذ لو أريد الواجب بالقصد الاول) اي لو أريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت أن وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف ألحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا (والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) وهذا اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على أن القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد (وقال ابو هاشم هو) اي اول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما يمنعه الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول ابي هاشم (بوجهين الاول ان الشك غير مقدور) فلا يكون واجبا اجماعا (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدورا لم يكن العلم) ايضا (مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآمدي (والحق ان) ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان (دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم) الشك (او ان ينظر فيزول) الشك وانت خبير بأن ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب أن يتقدم عنده

على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لادوامه (الثانى وهو الصواب) فى الرد عليه (ان وجوب المعرفة) عنده (مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضى لوجوب المعرفة انما نشا عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس فى الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجابا له) ولا مقتضيا لايجابه (كايجاب الزكاة لما كان مشروطا) ومقيدا (بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب) ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) فى ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (اصلا) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبى) الذى مات فى صباه (ومن امكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا وأما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والاظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) فى ذلك اليوم (فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذى ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع فى النظر وقد يقال فى هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من تمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب أن يقصد الى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبوقا بقصد آخر * (المقصد * الثامن الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم) بالمنظور فيه (فقد اختلفوا فى) النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) اى الاعتقاد الذى لا يطابق المنظور فيه (على مذاهب) ثلاثة (احدها واختاره الامام الرازى انه يفيده مطلقا) سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته (لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع ان لا يعتقد أن العالم غنى عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى أن المختار عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (انه لا يفيده مطلقا) سواء كان فاسدا مادة او صورة (وقد احتج عليه بانه لو أفاده) واستلزمه (لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيدا) ومستلزما (للعلم والا) اى وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا (لكان نظر المبطل فى حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) المعتبرة فى النظر الصحيح (والمبطل لا يعتقدها) فلذلك لم يفده العلم (قلنا هو مشترك اذ شرط افادته) اى النظر الفاسد (للجهل اعتقادها) اى المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل (واثبته) اى المذهب الثانى وهو عدم الافادة مطلقا (المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) اى ليس له فى نفس الامر ما لاجله يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتفاقا كما فى المثال الذى اورده الامام الرازى (بيانه ان النظر الصحيح انما هو فى مقدمات لها فى نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدى ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين فى ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك) فان الشبهة المنظور فيها ليس لها فى نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى أن الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه الا ترى انه اذا ظهر خطأه فى اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة اصلا (فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل) على المطلوب

(لرابطة بينهما فى نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعنى الجهل المركب بالمطلوب (ولا خفاء به) اى بأن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل (بعد التحرير والتوضيح الذى قدمناه (وقول الامام) الرازى فى المثال الذى اورده (من اعتقد) هاتين المقدمتين (اعتقد) تلك النتيجة الجهلية (قلنا) ماذكرته (حق ولكن ليس) الشأن (من اتى بالنظر الفاسد فيه) اى فى ذلك المثال (اعتقده كذلك) اى اعتقد أن مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل أن يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علميا له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة فى أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا فى استلزام النتيجة انما الفرق بينهما فى تحقق الملزوم فى الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له فى الاستلزام وظهور الغلط فى النظر الفاسد لا يجب أن يكون فى وجه الدلالة اعنى تلك الرابطة العقلية بل ربما كان فى صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلى الموجب للاستلزام القطعى بحسب نفس الامر ولا شك أن حصول العلم فى الاولى والجهل فى الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق وأما ما ذكره من التحرير فانما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلى به ووجه دلالته عليه بحسب نفس الامر ولاجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما فى نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد أن هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثالثها ان الفساد ان كان من المادة) فقط (استلزمه لما مر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيدا جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل فى بعض الصور وأما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين فى الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (والا) اى وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا (فلا) يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهى التى فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة (لا تستلزم اعتقادا اصلا) لا خطأ ولا صوابا * (المقصد * التاسع) فيما اختلف فى كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج) والارتباط بين المقدمتين (فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو) اى ظنه كونها حاملا (الا الذهول عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئى) الذى هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلى) الذى هو كل بغلة عاقر اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل (ومنعه الامام الرازى) فقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعلم (لان العلم بان هذا مندرج فى ذلك) وبأن احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى

(تصديق آخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) اى بأن هذا مندرج في ذاك وبأن هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التى وجب العلم بها (مقدمة اخرى منضمة اليها) اى الى المقدمات الاخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة اخرى ويلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (والجواب لانسلم ان ذلك) الذى وجب العلم به (مقدمة اخرى بل ذلك) التفطن الذى اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التى لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهى من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد احتج البعض) يعنى القاضى البيضاوى (على رأى ابن سينا) وكون التفطن شرطا للانتاج (باختلاف الاشكال فى الجلاء والخفاء) فى الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع أن انتاج احدهما لنتيجته بين جلى وانتاج الآخر خفى محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثانى بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل او تنبيه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) فى الاشكال (فقد يكون انتاجها البعض) من تلك اللوازم (اظهر) من انتاجها البعض آخر منها وتفصيل الكلام أن الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما فى المقدمات واما فى النتائج فاذا فرض الاتحاد فى المقدمتين كما فى الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز أن يكون الاختلاف فى الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا (والحق انه ان أراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج (اجتماع المقدمتين معا فى الذهن) مرتبتين على ما ينبغى (فمسلم) لانه لو كان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا فى حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادى هيئة مخصوصة عارضة لها هى صورة للنظر كما مر (وان أراد امرا) آخر (وراءه) اى وراء الاجتماع المذكور (فممنوع) اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لابد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) فى البغلة (انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما) على الترتيب اللائق (فلا) يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن * (المقصد * العاشر قد اختلف فى ان العلم بدلالة الدليل) على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازى هنالك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هى نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) ايضا (ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) او امكانه (فالدليل هو العالم ووجه دلالته) هو (الحدوث) او الامكان (وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب ذلك) اى كون وجه الدلالة مغايرا للدليل (بل قد يدل الشئ على غيره نظرا الى ذاته والا) اى وان لم يدل الشئ على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره (لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذى هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب أن يكون له وجه دلالة يغايره (والحدوث) الذى هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذى هو

الدليل (اذلا واسطة بين العالم) الذى هو ماسوى الله تعالى (والصانع) بل كل ماهو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا) الذى ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة الشئ لاهو ولا غيره) كما سيأتى (بل يشبه أن يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه) اى على ماذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى فيقولون لايجوز أن يكون وجه دلالة وجود ماسواه على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل فى وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط وأجاب بأن وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو أمر اعتبارى ليس بموجود فى الخارج كالامكان والحدوث * (المرصد السادس فى الطريق) الذى يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الاول) فى تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية (هو) اى الطريق (مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لايخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لايستلزم المطلوب فلا يمكن أن يتوصل به اليه اذ ليس فى نفسه وسيلة له وأراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله ليتناول المفرد الذى من شأنه انه اذا نظر فى احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصورى والتصديقى (ولما كان الادراك اماتصورا اوتصديقا فكذا المطلوب) الادراكى الذى يطلب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصورا سمى طريقه) الذى يمكن أن يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفا وان كان) المطلوب (تصديقا سمى) طريقه (دليلا وهو) اى الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظنى) الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر (والقطعى) الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعى ويسمى الظنى امارة وقد يخص) الدليل ايضا مع التخصيص الاول (بما يكون) الاستدلال فيه (من المعلول) (على العلة) كالحمى كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا (ويسمى عكسه) وهو مايستدل فيه من العلة على المعلول (تعليلا) وبرهانا لميا * (المقصد * الثانى المعرف تجب معرفته قبل) معرفة (المعرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد أن تتقدمها (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لزم كون الشئ معلوما قبل أن يكون معلوما (و) يكون ايضا (اجلى منه) اذ لو ساواه فى الجلاء اوكان اخفى منه لم يكن معلوما قبله (فلا يعرف) هذا تفريع على كونه اجلى اى لايعرف الشئ (بمالا يعرف الابه) فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دورا مصرحا كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس طالعة (اواكثر) ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشئ فى زمان والزمان مقدار الحركة (ولابد) اشارة الى شرط آخر للمعرف اى لابد من (أن يساويه فى العموم والخصوص ليحصل) به (التميز اذ لولاه) اى لولا كونه مساويا (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه اعم مطلقا اومن وجه (فلم يكن مانعا) من دخول غير المعرف فيه (و) لا (مطردا) وهو أن يكون بحيث كلما صدق على شئ صدق عليه المعرف ايضا (اوخرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه اخص امامطلقا اومن وجه (فلم يكن جامعا) لجميع افراد المعرف (و) لا (منعكسا) وهو أن يكون بحيث يصدق على كل ماصدق عليه المعرف واعلم أن اشتراط المساواة فى الصدق مماذهب اليه المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ماعداها ولا يلتبس شئ

منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل مايغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض مايغايره وصرحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ماليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وأيد ذلك بأن المعرف لابد أن يفيد التميز عن بعض الاغيار فان مالا يفيد تميز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التميز عن جميعها فليس شرطا له لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي او عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب أن يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان اورسما (ولا بد فيه) اى فى المعرف (من مميز مساو للمعرف (فان كان) المميز (ذاتيا سمى) المعرف (حدا والا سمى رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتى المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام) اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والا فناقص) اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده اومع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه فى الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها اومع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز أخذه فى الرسم (والمركب) اذا لم يكن بديهى التصور (يحد) باجزائه حدا تاما وناقصا (دون البسيط) فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك الغير بديهى التصور (حد بهما والا فلا) يحد بهما اذ لم يقعا جزء الشيء (وكل) متصور (كسبى) مركب او بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره (يرسم والا) اى وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فان كان) ذلك الكسبى الذى له تلك الخاصة (مركبا امكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا فالناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب اولا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة) التى بين ذلك المعرف وبين المثال (فان كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتميز فهى خاصة) لذلك المعرف (فيكون) التعريف بها (رسما ناقصا) داخلا فى الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف (والا) اى وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتميز (لم تصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استئناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع فى مخاطبات المتعلمين التعريفات بها (والثانى التعريف اللفظى وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر بلفظ اوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعانى ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقى واقسامه الاربعة التى ذكرت وحقه أن يكون بألفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم أن التعريف الحقيقى الذى يقصد به تحصيل ماليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود فى الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اجمالا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر فى تعريفه عوارضه كان ذلك له رسما اسميا والثانى ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا اورسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدى لهما بمنزلة نقاش ينقش لك فى ذهنك صورة مفهوم اوموجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا اى مفيد التصديق لا التصور بل أراد بذكر الانسان

ان

أن يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع فى تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح أن يقال لانسلم أن الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجرى مجرى أن يقال للكاتب لااسلم كابتك نعم يصح أن يقال لانسلم أن هذا حد للانسان اوأن الحيوان جنس له اوأن الناطق فصل له الى غيرذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا فى الحقائق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل فى المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه والافلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس فان سلم الحد الثانى بطل حده والافلا اذ لاتعاند بين مفهومى هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة أما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد أن هذا مدلوله لغة اواصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذى يدفع بمجرد نقل اووجه استعمال (ثم انه يقدم فى التعريف الاعم) لكونه أظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب فى الحد التام محصل لجزئه الصورى حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة فى الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التى لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلاقرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ فى المشترك بين المقصود وغيره و يتبادر ذهنه فى المجاز الى غيره (وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة * (المقصد * الثالث الاستدلال امابالكلى) كالحيوان مثلا (على الجزئى) كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثانى (وهو) اى ما يستدل فيه بحال الكلى على حال الجزئى (القياس وعرف بانه قول) اى مركب امامسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضايا تبادر منه انه بعض منها فصرح بانه مؤلف (من قضايا) وارادبها مافوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة فى نفس الامر اولا (لزم عنه) اى عن ذلك القول (لذاته) اى لا لمقدمة اجنبية غيرلازمة لشئ من المقدمتين كما فى قياس المساواة اوغريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها فى طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض (قول آخر) أراد به المعقول لان المسموع غيرلازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغى محتاج الى مزيد اطناب مشهور فى الكتب المبسوطة (واما بالجزئى على الكلى) اى بحال الجزئى على حال الكلى (وهو الاستقراء) من استقريت الشئ اذا تتبعته (وهو اثبات الحكم لكلى لثبوته فى جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما (او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ) من جزئيات ذلك الكلى (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك مع أن التمساح بخلافه) فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى (واما بجزئى على جزئى) اى بحاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر) آخر (فى علة الحكم) وهى الكلى الشامل لذينك الجزءين قالوا لابد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس اوباشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء اوباشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل (فان قلت ههنا قسم آخر)

غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا) اي الكليان المذكوران (تحت) كلي (ثالث مشترك) بينهما (يقتضي الحكم فهما جزئيان له) اي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم (لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس تصوره الشركة فيه) اعني (المسمى بالحقيقي) وحينئذ كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسيما برأسه (والا) اي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل) لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك (اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت بأحد) الكليين (المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي) فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم انه ان استدل بالكلي على الجزئي اوبأحد المتساويين على الآخر فهو القياس (قلت المقصود انما أثبتنا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو) الامر (الذي يفيدنا الحكم بها) اي بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولاشك أن كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بأن كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان أسود وكل أسود كذا وههنا بحث آخر وهو أن القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا اما أن يكون زيد في البحر واما أن لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق اولكنه غرق فيكون في البحر فالصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة اوغير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة وأما الاقترانات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فتأمل *(المقصد* الرابع القياس وهو العمدة) لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام (صوره خمس الاولى أن يعلم حكم ايجابي اوسلبي لكل افراد شئ) هو الاوسط (ثم يعلم ثبوته) اي ثبوت ذلك الشئ الذي هو الاوسط (لآخر) هو الاصغر (كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم) الايجابي او السلبي (للآخر كذلك) اي لكله او بعضه (قطعا) حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتائجه الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا (الثانية أن يعلم حكم) ايجابي اوسلبي (لكل افراد شئ) هو الاكبر (ومقابله) اي ويعلم مقابل ذلك الحكم (لآخر) هو الاصغر (كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر) كله او بعضه فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شئ واحد فتكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا وجزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو أن يكون ذلك الشئ لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة ان يعلم ثبوت امرين) هما الاصغر والاكبر (لثالث) هو الاوسط ولابد أن يكون ثبوتهما اوثبوت احدهما لذلك الثالث كليا (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) اي في ذلك الثالث اما كله او بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيما عداه) بل يجوز أن يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا (لاجرم كان اللازم جزئيا) موجبا

فى ضروب ثلاثة وأما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو أن يعلم ثبوت احد امرين لشئ اما كليا اوجزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشئ كله اوبعضه ويعلم مع الثانى سلب الآخر عن ذلك الشئ كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه فى ذلك الشئ ولايعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة اخرى منتجة للسلب الجزئى ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لاينتج الاجزئيا موجبا اوسلبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج فى بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه فى تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة ان تثبت ملازمة) اى لزوم (بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا) اى وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم اومن عدم اللازم عدم الملزوم (فلالزوم) بينهما اذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم (من غير عكس) اى ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم (لجواز أن يكون اللازم اعم) فيوجد مع عدم الملزوم (الخامسة أن تثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا) فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الآخر أى كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر أعنى صدقه ففى كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعتا معا كان هناك اربع نتائج (ولهذه الصور الخمس ومايتعلق بها) (تفاصيل) جمة (افردلها فن) على حدة الا أن ماذكرناه كاف لنا فيما قصدناه* (المقصد* الخامس) ما مر هى الطرق القوية (وههنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين فى اثبات مطالبهم العقلية) (الاول) انهم اذا حاولوا نفى شئ غير معلوم الثبوت بالضرورة (قالوا لادليل عليه فيجب نفيه اما الاول) وهوانه لادليل عليه (فيثبت تارة بنقل ادلة المثبتين) لذلك الشئ (وبيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها) اى نفى الوجوه كلها (بالاستقراء) اى تتبعناها فلم نجد ههنا شيأ منها (وهو عائد الى الاول) اذ مآله الى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى لتسقط هذه المؤنة (واما الثانى) وهوان كل مالادليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله (فاذلولاه) اى لولا وجوب نفى مالادليل عليه (انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال) شامخة (بحضرتنا لانراها) واللام فى قوله (العدم الدال على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت مالادليل عليه فحينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل مالادليل على ثبوته (و) انتفت (النظريات) ايضا (لجواز) وجود (معارض للدليل لانعلمه) لعدم مايدل لنا عليه (اوغلط) فيه (لادليل عليه) والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظرى فان جوزنا ثبوت مالادليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض فى نفس الامر لادليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز أيضا أن يكون فى مقدمات ذلك الدليل غلط لادليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لايمكن حصول اليقين من الدليل فظهر أن تجويز مالادليل عليه يوجب القدح فى العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثانى بقوله (وايضا فان مالادليل عليه) من الاشياء (غير متناه) يعنى أن غير المتناهى من جملة الاشياء التى لادليل على ثبوتها فلوجوزنا ثبوت مالادليل عليه لزمنا تجويز اثبات مالايتناهى (واثباته محال والجواب) ان قولكم فى شئ معين انه لادليل عليه اما أن تريدوا به عدمه فى نفس الامر اوعدمه عندكم فان أردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشئ (فى نفس الامر ممنوع) فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لايفيد ان ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ولئن سلم فعدم الدليل فى نفس الامر لايدل على عدم ذلك الشئ فى نفسه

فان الصانع تعالى لولم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا (و) ان أردتم الثانى فنقول عدم
الدليل (عندكم لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشئ فى نفس الامر (والا لزم علم العوام) وكونهم
جازمين عالمين بانتفاء الامور التى لا يعلمون دليلا على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع
وتوحيده والنبوة والحشر اعنى يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التى ليست عندهم ادلتها
(و) لزم (ان يكون الاجهل بالدلائل اكثر علما) لان جهله بدليل اى شئ كان دليل له يوصله
الى العلم بعدم ذلك الشئ فيساوى الجاهل العالم فيما لا يقيمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما
علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم
بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل اوفر علما بالاشياء (مع انه) اى العلم بالدليل (قد يحدث)
فى الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به فى الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفى نهاية
العقول ان الدليل قد يحدث فى الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من أحوال الجنة
والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل فى نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء
المدلول فى نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضرورى (لا يتوقف على هذه المقدمة)
القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والا لكان) العلم بعدم الجبل (نظريا) لا ضروريا
(وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية) ضرورية كانت اونظرية (ضرورى) معلوم
بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع)
دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) اعنى قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التى لم يدل
قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ (والا) اى وان لم يمتنع لقاطع (منع الحكم) الذى هو وجوب
الانتفاء (فيه) اى فيما لا يتناهى وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التى لا دليل على ثبوتها ولا قاطع
يدل على امتناعها (وايضا) ان صح ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم
وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت (فيلزم من عدم دليل الطرفين) اى
الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معا فى شئ واحد (لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا)
فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بانه ليس نبيا بلا شبهة (بخلاف عدم دليل عدمها)
فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبى فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما
للنفى كون عدم دليل النفى مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا (وايضا يلزم هنا)
اى من كون عدم دليل النفى مستلزما للوجود (اثبات ما لا يتناهى) وهو ممتنع (و) يلزم (ثمة) اى من
كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء (نفيه) اى نفى ما لا يتناهى (ولا يمتنع) هذا النفى فظهر
الفرق واندفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) اى نبوة من لا نجد دليلا على نبوته (ليس لذلك
المدرك) الذى هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على ان لا نبى بعد محمد صلى الله
عليه وسلم) ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (واما الثانى) اى الجواب عنه (فالغرض) مما ذكرنا
ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفى على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضى الى اثبات
ما لا يتناهى بل الغرض (انه لا فارق بينهما) اى بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفى
والاستدلال بعدم دليل النفى على الثبوت (فى العقل) فلو جاز الاول جاز الثانى لكنه ممتنع لوجوه
منها ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى (وانما يتمشى) هذا الجواب (لو أثبت الملازمة) بين
جواز الاول وجواز الثانى لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة * الطريق
(الثانى) من ذينك الطريقين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات
حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا
عن الحواس (ولا بد) فى هذا القياس بل فى القياس الفقهى مطلقا (من اثبات علة مشتركة) بين المقيس

والمقيس عليه (وهو) اى هذا الاثبات بطريق اليقين (مشكل) جدا (لجواز كون خصوصية الاصل) الذى هو المقيس عليه (شرطا) لوجود الحكم فيه (او) كون خصوصية (الفرع) الذى هو المقيس (مانعا) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (وله‍م فيه) اى فى اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم (طرق) كثيرة مفصلة فى كتب اصول الفقه (اشهرها امور) ثلاثة (احدها الطرد والعكس) وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اى كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح فى الشاهد ثم اذا تأملنا وجدنا أن الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شئ من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا أن قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته (ولو صح) ما ذكر من أن الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوى لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوى والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شئ من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شئ من المدارات التى ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح فى الفعل مما لا يتيقن به اصلا وان جاز أن يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن (وايضا فيجوز أن يكون المؤثر) فى الحكم الدائر (امرا مقارنا) للمدار دونه وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر (وقد ينفى هذا الاحتمال) اى احتمال كون المؤثر امرا مقارنا (بوجوه* الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه) اى على المقارن (فيجب نفيه) وقد مر فساده (الثانى انهما) اى المدار والدائر (متلازمان علما) يعنى انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا فى الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيأ غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولا أن هذه الوجوه هى العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينتقض) ما ذكرتم (بالمضافين) كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك انه لا يمكن أن يكون بينهما علية (كيف) اى كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا فى نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) اى لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا ألا ترى انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيأ آخر غير الملاقاة واذا علمنا أن البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير أن يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بأن هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلة فربما خالفهم فى ذلك فالاولى أن يقال ان كثيرا من المسببات تعلم من اسبابها وليست عللا لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) يعنى أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر فيكون علة له مبنى على أن ما لا يكون علة لشئ لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشئ وقد ابطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه فى مسئلة العالمية فى تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات (الثالث الدوران لو لم يفد) كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللا بغير المدار (لجاز اسناد المتحركية الى) علة (غير الحركة) مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك فى العلل والمعلولات (قلنا ان سلم التغاير) بين المتحركية والحركة اى لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور ههنا دوران وعلية ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتى الاحوال (فلا نريد بالحركة الا

ما يوجب المتحركية) فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا أن يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل أن العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح فى دلالته على العلية القدح فى العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن) الذى زعمتم انه يجوز أن يكون هو العلة للدائر (ان لازم المدار) وساواه بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذى هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذى هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا (والا) اى وان لم يلازمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذى فرضناه مدارا (مدارا) لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما هذا خلف (قلنا العلى المدار لازم) للمقارن (اعم) منه (فيوجد) المدار (دونه فى صورة النزاع) اى نختار أن المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه فى صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له فى هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب (وثانيها) اى ثانى الامور التى هى اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السبر وهو قسمة غير منحصرة) كأن يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المقتضية لصحة الرؤية فى السواد (امرا آخر) سوى هذه الاقسام (قيل) فى الجواب (لا دليل) على ثبوت ذلك الامر الآخر (فينتفى) وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها) اى ثالث الامور التى هى اشهر الطرق فى اثبات العلة المشتركة (الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة) توجد فى الاصل الذى يقول به الخصم ولا توجد فى الفرع الذى يقاس عليه قال الامام الرازى وهى اى الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد امافى الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما النفى كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده واخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية فى خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالبارى تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا (وهو) اى هذا النوع من الاستدلال القياسى المسمى بالالزامات (لا يفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين (ولا) يفيد (الالزام) ايضا (لان الخصم بين منع) وجود (علة الاصل) فى الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) اى حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهى ليست موجودة فى الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته فى التذكر فللمعتزلى أن يقول انما حكمت بأن مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وأن يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد فى الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد أو غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت فى بعض الاوقات باعادة ما عدم وهى فى ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم أن تكون قدرة واحدة فى وقت واحد فى محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضى تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثانى ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشئ غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص

على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التى اعتقدتها ساقتنى الى أن احكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم فى الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم أن عد الالزامات من طرق اثبات العلة سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما حققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على أن الامام الرازى قال فى النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم مالا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثانى القياس الذى من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم فى الاصل معللا بعلة موجودة فى الفرع ولهم فى بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثانى فى اثبات علة الاصل فى الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهى بالحقيقة من انواع القياس واراد أن الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التى جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية فى المباحث العقلية التى يطلب بها اليقين فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة * (المقصد * السادس فى المقدمات) اى القضايا التى يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذى هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل فى الادلة القطعية وظنية تستعمل فى الامارة (فالقطعية) اى اليقينية واليقين هو اعتقاد أن الشئ كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون الا كذا والمراد أن القطعية الضرورية التى هى المبادى الاول (سبع * الاولى الاوليات) وهى (مالا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فمنها ماهو جلى عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ماهو خفى لخفاء فى تصوراته وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذهان المشتعلة النافذة فى التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهى قضايا تكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينها وهى قريبة من الاوليات (نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهى زوج) فالقضية هى قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هى منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهى (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بأن لنا فكرة وأن لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم أن الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما فى قولك هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلى من المبدأ الفياض ولا شك أن تلك الاحساسات انما تؤدى الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ (الرابعة المجربات) وهى (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار) ولا بد مع ذلك من قياس خفى هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد أن يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل (الخامسة الحدسيات) وهى قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى يزول معه الشك (كعلم الصانع لاتقان فعله) فانا لما شاهدنا أن افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر فى تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها ولا بد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما فى المجربات والفرق بينهما أن السبب فى المجربات معلوم السببية مجهول الماهية

فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب) كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وأن تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواترات علما جزئيا من شأنه أن يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهميات في المحسوسات) فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق (نحو كل جسم في جهة) فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هنالك كاذبا كحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان واعلم أن العمدة من هذه المبادي الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما أن يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك أن ذلك الامر يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما أن يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي الاول او يحتاج اليهما معا فاما أن يكون من شأنه أن يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك أن تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله * (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الامارة فقط (اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر) كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس) فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد أو عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة اورقة اوحمية اوتاديبات شرعية اوانفعالات خلقية اومزاجية سواء كانت صادقة اوكاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب) كالمأخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها (الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب) (ولنتكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) اي المتكلمين (ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية) (الاولى) انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد اولى من عدد فينتفي العدد) بالكلية (كما في مسئلة الوحدة) فانهم احتجوا على

وحدانيته

وحدانيته تعالى بأن الاله الواحد كاف فى ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع
وهكذا فيلزم آلهة لاتتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كنفى
مسألة عدم جواز (تعلق علم) واحد منا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لايتعلق الا
بمعلوم واحد اذلو تعلق باكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لانهاية لها هذا خلف
(و) كنفى مسئلة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا أن القدرة الواحدة الحادثة
لاتتعلق فى وقت واحد فى محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذلو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن
عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لاتتناهى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه
(قالوا اما ان لايثبت عدد) اصلا وهو باطل (او يثبت عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك
(نحو كون الله عالما بكل معلوم) فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس
عدد اولى من عدد فاما أن لايجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل
مايصح آن يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادرا على كل ممكن) فانهم اثبتوه بهذه الطريقة
(فنقول) فى بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (فى نفس الامر ممنوع)
لجواز أن يكون لبعض الاعداد رجحان وأولوية على بعض فى نفس الامر فجاز أن يكون الثانى
مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر
(و) عدم الاولوية (فى ذهنك لايفيد) اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها فى نفسها الا أن يقال
مالادليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل نختار الاول وهو أن عدم الاولوية
فى نفس الامر ونقول (حكم الشئ) الذى هو عدد من الاعداد مثلا (حكم مثله) من سائر الاعداد
فان المثلين يتشاركان فى الاحكام اللازمة فلو صح الثانى صح الثالث والرابع الى مالا يتناهى من
امثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ماذكره اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه
(لزمه) فى صورة الاستدلال على نفى الاعداد (نفى الواحد) ايضا لانه مثل الثانى والثالث فاذا
انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الآحاد فقط كان
الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هى مبدأ لخواصه لم تكن الاعداد متماثلة
اصلا ولزمه فى صورة الاستدلال على اثبات مالا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله (واذا
يلزمهم صحة قدم العالم) فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذى حدث فيه بوقت واحد وبوقتين
وبأوقات ثلاثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت
باوقات لانهاية لها مع انهم لايقولون بها وهذا الذى ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك
بين جانبى النفى والاثبات كما تحققته (ويحص جانب النفى بسؤال وهو ان مالا يتناهى) من الاعداد
(ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه مالا يمتنع) من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من
تجويز مالادليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه (والا) اى وان لم يمتنع مالا يتناهى من
الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد
مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال * المقدمة (الثانية) وهى قريبة من الاولى (انهم يحكمون على
المتشاركين فى صفة) وجودية كانت اوعدمية (بالمساواة) مطلقا (كنفى المعتزلة قدم الصفات)
اى قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والاساوت) تلك الصفات (الذات) فى
القدم فتساويها فى جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من
العكس هذا خلف (و) كنفى المعتزلة (كونه تعالى عالما بعلم والا فهو) اى علمه (مساو لعلمنا) لكونه متعلقا
بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان فى كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين
مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا (و) كنفى (المتكلمين) وجود

(المجردات) كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والا فمثل الله) فى انها ليست متحيزة ولا حالة فى متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا (وضعفه) اى ضعف ماحكموا به من أن التشارك فى صفة يقتضى تساوى المتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر) لاحاجة بنا الى اظهاره الاترى أن الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة فى الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة فى عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها * المقدمة (الثالثة) انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى و) اذا ارادوا نفى صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفى عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمسك بها فى امور ثلاثة (فى الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت لله تعالى والايلام بلاسبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب أن ينفى عنه (وهو) اى الكمال فى الافعال هو (الحسن و) النقصان فى الافعال هو (القبح و) يعتبر ايضا (فى الذات) فيقال الوجوب الذاتى كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) فى (الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما تثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها عن اثبات الصفة ان (لو قبلها) اى تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الايرى أن ايجاد العالم فى الازل كمال له تعالى من حيث انه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب أن يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) انه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالا لها) اى للذات لائقا بها فى نفس الامر اذ يجوز أن يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ماهو كمال بالبرهان) ولم يجز أن يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات * (المقصد * السابع الدليل اما عقلى بجميع مقدماته) قريبة كانت او بعيدة (او نقلى بجميعها) كذلك (او مركب منهما والاول) هو الدليل (العقلى) المحض الذى لايتوقف على السمع اصلا (والثانى) وهو الدليل النقلى المحض (لا يتصور اذ صدق المخبر لابد منه) حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو أن ينظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار أو تسلسل (والثالث) يعنى المركب منهما (هو الذى نسميه بالنقلى) لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق (ثم) انه قد يقسم الدليل الى ثلاثة اقسام فيقال (مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون نقلية محضة) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل) كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص (فلا بأس ان يسمى هذا القسم) الاخير (بالمركب) من العقلى والنقلى فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع فى عبارة بعضهم (والمطالب) التى تطلب بالدلائل (ثلاثة اقسام * احدها ما يمكن) عند العقل (اى ما لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه) حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفى ولا اثبات (نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن اثباته الا بالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثانى) من المطالب (ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع) وكونه عالما قادرا مختارا (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم (فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالعقل اذ لو أثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ

على

على الآخر (الثالث) من المطالب (ماعداهما نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بأن يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز أن يثبت التوحيد بالادلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن ايضا اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت * (المقصد * الثامن الدلائل النقلية هل تفيد اليقين) بما يستدل بها عليه من المطالب اولا (قيل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة (لتوقفه) اى توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم بازاء معان مخصوصة (والارادة) اى وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة له (والاول) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (واصولها) اى اصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد) لان مرجعها الى أشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فان امرئ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) تثبت (بالاقيسة وكلاهما) يعني رواية الآحاد والقياس دليلان (ظنيان) بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر الى اذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو أضمر في الكلام شئ تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه (والكل) اى كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) في الكلام بحسب نفس الامر (لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن) واعلم أن بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأن المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان (ثم بعد) هذين (الامرين) اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة (لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي) الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدم على الدليل النقلي قطعا) بأن يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي (اذ لا يمكن العمل بهما) بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين (ولا بنقيضهما) بأن يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين (وتقديم النقل على العقل) بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي (ابطال للاصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو أصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع (وفيه) اى في ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) ايضا اذ حينئذ يكون

صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذى يجوز فساده و بطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (واذا ادى اثبات الشئ) وتصحيحه (الى ابطاله) وافساده (كان مناقضا لنفسه) اى مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها (فكان باطلا) ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعنى نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلى على العقلى فقد تعين تقديم العقلى على النقلى وهو المطلوب لا يقال جاز أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لا يضر المعلل لان وجود المعارض العقلى اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلى اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذى كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ فى الدليل العقلى القطعى وحينئذ لا يبقى النقلى حجة قطعية يتوقف لاجلها فى الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت انه لابد فى افادة الدليل النقلى اليقين من العلم بعدم المعارض العقلى (لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم الوجدان) مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية (وهو) اى عدم الوجدان (لا يفيد القطع) والجزم (بعدم الوجود) اذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلى لم يطلع عليه (فقد تحقق ان دلالتها) اى دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها (تتوقف على امور) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها ايضا (ظنية لان الفرع) الموقوف (لا يزيد على الاصل) الذى هو الموقوف عليه (فى القوة) والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل (والحق انها) اى الدلائل النقلية (قد تفيد اليقين) اى فى الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من المنقول عنه (او متواترة) نقلت الينا تواترا (تدل) تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما) من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة (فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة) لا شبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغة الماضى والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة وأما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مراداله فلو كان هناك معارض عقلى لزم كذبه (ثم فى افادتها اليقين فى العقليات نظر لانه) اى كونها مفيدة لليقين (مبنى على انه هل يحصل بمجردها) اى بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم المعارض العقلى و) انه (هل للقرينة) التى تشاهد او تنقل تواترا (مدخل فى ذلك) اى الجزم بعدم المعارض العقلى (وهما) اى حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه (مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه) اى النفى والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين فى العقليات محل نظر وتأمل فان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض فى العقليات كما لزم منه ذلك فى الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ماليس كذلك وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى فى العقليات وان حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لا تعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازى بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية

فى المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها فى المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما فى مسئلة حجية الاجماع وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن كما فى الاحكام الشرعية الفرعية * (الموقف الثانى

فى الامور العامة اى مالا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض) فاما أن يشمل الاقسام الثلاثة كالوجود و الوحدة فان كل موجود و ان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور العامة و يكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا و يتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمى كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (اذ قد اوردنا كلا من ذلك) اى مما يختص بواحد منها (فى بابه) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) اى فى هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها (المقدمة فى قسمة المعلومات) الى معروضات الامور العامة وهى عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه (اما أن يقال بأن المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما أن تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم * الاحتمال (الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) ايضا بينهما (وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم) اى ما من شأنه أن يعلم (اما أن لا يكون له تحقق فى الخارج) انما اعتبر قيد فى الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهنى (او يكون والاول) هو (المعدوم) فى الخارج (والثانى) هو (الموجود) فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها الاثنيتان ورباعية * الاحتمال (الثانى المعدوم ليس بثابت والواسطة) امر (حق) اى ثابت (وقال به القاضى) الباقلانى قولا مستقرا (وامام الحرمين منا) اى من الاشاعرة (اولا) فانه رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا (فالمعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له) اصلا (وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته) اى لا بتبعية الغير (وهو الموجود او باعتبار غيره اى) له تحقق (تبعا له وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات) وهى الامور القائمة بأنفسها (اما موجودة او معدومة لا غير) اذ لا يتصور تحققها تبعا للغير فلا تكون حالا (و) قولنا (لموجود لان صفة المعدوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لا موجودة لتخرج الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة لتخرج السلوب) التى يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبى على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتى وجودها وعدمها والجواب أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له فى الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله * الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له فى نفسه) اصلا (وهو المنفى) المساوى للممتنع (او له تحقق) فى نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا (وايضا فاما أن لا كون له فى الاعيان وهو المعدوم) ممكنا كان او ممتنعا (او له كون) فيها (وهو

الموجود والمنفى) عندهم (اخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه) اى من المعدوم (وأنت تعلم ان نقيض الاخص) مطلقا (اعم) مطلقا (من نقيض الاعم فيكون الثابت) الذى هو نقيض المنفى (اعم من الموجود) الذى هو نقيض المعدوم (لصدقه عليه) اى لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم فى الحقيقة ثلاثة هى المنفى والثابت الموجود والثابت الذى هو المعدوم الممكن وأما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفى والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفى كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بأن قسم الثابت هو المعدوم الذى له ثبوت اعنى المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفى وانما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة * الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال حق) ايضا (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبتى الاحوال (فيقول الكائن فى الاعيان اما) أن يكون له كون (بالاستقلال وهو الموجود او) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذى هو قسم من الكائن فى الاعيان (ايضا قسما من الثابت) كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه (وغيره) اى غير الكائن فى الاعيان هو (المعدوم فان كان له تحقق) وتقرر (فى نفسه فثابت والا فنفى) فالاقسام اربعة فظهر أن الثابت الذى يقابل المنفى يتناول على هذا المذهب امورا ثلاثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثانى يتناول الموجود والحال فقط وأما المعدوم ففى المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفى اى الممتنع والمعدوم الممكن وفى المذهب الثانى يرادف المنفى كما فى المذهب الاول الذى يرادف فيه الثابت الموجود ايضا (واما الحكماء فقالوا) فى تقسيم المعلومات (ما يمكن أن يعلم) ولو باعتبار (اما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من انحيازه بحقيقة) اى لا بد من أن ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فان انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجى والا فهو الموجود الذهنى) فان الذهن لا يدرك الامر الا كليا فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجى فانه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بأن الواجب تعالى موجود خارجى وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى ينحاز بهما معا عن غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة فى القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بأن الواجب سبحانه شئ واحد فى حد ذاته الا أن ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبأن المدرك بالحواس لا ينحاز فى تحققه الذهنى بماهية وهوية تنضم اليها فى هذا التحقق بل المنحاز فى الخارج بماهية وهوية شخصية انحاز فى الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه انه منحاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر أن يقال الموجود اما أن يكون وجوده اصيلا يترتب عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجى والعينى اولا وهو الموجود الذهنى والظلى (والموجود فى الخارج اما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته) تقييد الواجب بقوله لذاته احترازا عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شئ اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) اى الممكن لذاته (اما أن يوجد فى موضوع اى فى محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض اولا) يوجد

في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا (فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه) اى ذلك المحل الذى هو المادة (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فان المادة هى المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل اعم من المادة) لصدق المحل على الموضوع ايضا (والحال اعم من الصورة) لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج اخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك

(وقال المتكلمون الموجود) اى في الخارج اذ لا يثبتون (الذهنى اما ان لا يكون له اول) اى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله) اى قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم او يكون له اول) اى يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث اما متحيز) بالذات (او حال في المتحيز بالذات (او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز) بالذات (هو الجوهر ونعنى به) اى بالمتحيز بالذات (المشار اليه) اى الذى يشار اليه (بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك) اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية (والحال في المتحيز هو العرض ونعنى بالحلول فيه) اى في المتحيز (ان يختص به بحيث تكون الاشارة) الحسية (اليهما واحدة كاللون مع المتلون) فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى أن يفسر بالاختصاص الناعت (وما ليس متحيزا ولا حالا فيه) اعنى الذى جعلناه قسما ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد (لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم نجد عليه دليلا فجاز أن يكون موجودا وأن لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا (فمنهم من قنع بهذا) القدر وهو انه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين الاول انه لو وجد لشاركه البارى في هذا الوصف) وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في متحيز (ولا بد) من (ان يمايزه) البارى (بغيره) اى بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب) في البارى من المشترك والمميز (وانه محال الثانى ان هذا) الوصف (اخص صفات البارى فان من سأل عنه) اى عن البارى (لا يجاب) ذلك السائل (الا به) اى بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) ايضا (في الحقيقة فيلزم حينئذ اما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبى) كالوصف الذى نحن فيه (التركيب) في شئ من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقيين (في عارض ثبوتى كالوجود او سلبى كنفى ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثانى انا لا نسلم انه) اى هذا الوصف (اخص صفاته) تعالى (بل) اخص صفاته (اما الوجوب الذاتى واما كونه موجدا لكل ما عداه او القدم) اذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب الثانى بوجه آخر أن يقال (هذه الدعوى) اى دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته (لا تخلو عن مصادرة) لان كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور (المرصد الاول * في الوجود والعدم وفيه مقاصد) * المقصد * (الاول في تعريفه) اى تعريف الوجود (فقيل انه بديهى) تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبى فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهى (لوجوه) وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من أن الحكم

بداهة تصوره بديهى ايضا لكن قد يحتاج فى الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة (الاول انه جزء وجودى) لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة (وهو متصور بالبديهة) لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا (وجزء المتصور بالبديهة بديهى) اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا (وعلى التنزل) اى اذا تنزلنا عن كون وجودى متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبى (فلا بد من الانتهاء الى دليل) اى طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) اى من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى (ويكون وجوده) اى وجود ذلك الدليل (ضروريا دفعا للتسلسل) او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر (وبه يتم الدليل) على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بأن لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله فى باب النفس وبتقدير التسليم لاقدح فى المقصود لانا مالم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على أن علم كل انسان بانه موجود ضرورى فلا اشكال فى ذكر الدليل وان حمل على أن كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المصنف مع تصريحه بأن وجودى متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهى قال ههنا (او نقول) بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل (ولا دليل عن سالبتين فلا بد) فى الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا (وانه يستدعى تصور الوجود المطلق) بطريق البداهة فاتجه الاشكال بأن الكلام فى اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون فى اكتساب التصديق فلعله أراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد فى المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى او منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه (وجوابه) اى جواب الوجه الاول (انا لا نسلم ان وجودى حقيقته) بكنهها (متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهى) حاصل لمن لا يتصور منه كسب (وانه لا يستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد طرفيه انا والمشار اليه بأنا حقيقته) بكنهها (غير بديهية) واذا كان وجودى متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام فى أن تصوره بكنهه بديهى هذا اذا كان الوجود معنى مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات أما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول فى قولك أنا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد أن يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزأ من مفهوم وجودى أن يكون حقيقة الوجود جزأ من حقيقة وجودى لجواز أن يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما (قوله) فى التنزل اولا (لا بد من الانتهاء

الى دليل

الى دليل وجوده ضرورى" قلنا ممنوع .بم لابد من دليـل هو ضرورى") اى معلوم بالضرورة (واما وجوده فلا اذ قد لايكون له) اى للدليل (وجود) فان الدليـل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عـدم المطر (فانا نستدل بصدق المقدمتين) فى نفس الامر على صدق المدلول فيها (لابوجودهما فى الخارج) على وجود المدلول فيـه فان الدليـل والمدلول قد يكونان معاعدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتى الدليـل لابالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصوّراجزاء المعرّف لابالعـلم بوجودها الى المعرّف فلا يتم استدلالكم فان قيـل المعرّف اوالدليـل سواء كان وجوديا اوعدميا لابدّأن يعلم ويوجد فى الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور أو التسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهنى" كان اللازم وجوده فى الذهن لا العـلم بوجوده فيه (قوله) فى التنزل ثانيا (الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيـه بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليـه المحمول وقد لايوجـدان) نحو قولك شريك البارى ممتنع وقد لايوجد المحمول مع صـدقه على الموضوع فى الخارج كقولك زيد اعمى فصـدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر فى الايجاب اعم من وجوده له

* الوجه (الثانى) من الوجوه الدالة على بداهـة تصوّر الوجود هو أن يقال (قولنا الشئ اما موجود او معدوم) تصـديق (بديهى" وانه يتوقف على تصوّر الموجود والمعدوم فيكون) تصوّر الموجود و المعـدوم بل الوجود و العـدم (بديهيا) وكذا يتوقف هـذا التصـديق على تصوّر تغايرهما الذى هو الاثنينية او مستلزم لتصوّرهما المسبوق بتصوّر الوحدة فتكون تصوّرات هذه الامور ايضا بديهية (فان قيل ان زعمت انه) اى هذا التصديق (بديهى" مطلقا) اى بجميع اجزائه (فمصادرة) لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بأن ذلك الجميع بديهى" موقوف على الحكم بأن الوجود بديهى" فقد توقف مقـدمة الدليـل على ثبوت المدّعى (او) زعمت (أن الحكم) فى هذا التصديق (بعد تصوّر الطرفين بديهى") غير محتاج الى استدلال (لم ينفع) لجواز ان يكون تصوّر طرفيه معا او تصوّر احدهـما الذى هو الوجود مثـلا كسبيا مع كون الحكم فى نفسه بديهيا (قلنا) هذا التصـديق (بديهى" مطلقا ولا مصادرة لان بداهتـه) مطلقا فى نفس الامر (تتوقف على بداهة اجزائه) فى نفس الامر (و) لكن (لايتوقف العـلم ببداهته) مطلقا (على العلم ببداهة اجزائه) اى العـلم ببداهة كل واحد منها مفصلا (بل يستتبعه) مثلا اذا عـلم أن هذا التصديق حاصل لمن لايتصوّر منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا أن كل واحـد من اجزائه بديهى" فاذا اريد أن يعلم حال الوجود بخصوصه قبل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهى" فالوجود بديهى" فظهر أن العـلم بالكلية القائلة" بأن كل جزء من اجزائه بديهى" لايتوقف على العـلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهـذا بعينه ماقيـل من أن العلم بكلية كبرى الاول لايتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العـلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا عـلم أن الوجود والعدم والشئ الذى ردّد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك أن هـذا التصديق بديهى" مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شئ منها لانه دور (وجوابه) اى جواب الوجه الثانى (انه يكفى تصوّرهما) اى تصوّر الموجود والمعدوم (بوجه ما) والنزاع انما وقع فى التصوّر بالكنه * الوجه (الثالث) وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصوّر بالكنه و يدّعى انه بالكسب (انه لو كان) الوجود (مكتسبا فاما

بالحد اوبالرسم) لانحصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان اماتعريفه بالحد فلان الحد)
كمامر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) اى وان لم يكن بسيطا بل مركبا
(فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية اولا) يكون اجزاؤه وجودات بل ما
ليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك الاجزاء التى كل واحد منها ليس وجودا (لابد
ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد
(فلا وجود) هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التى ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد
الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود (عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هى) اى
تلك الاجزاء (علل الوجود ومعروضاته) لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها (لا اجزاءه) فيكون
التركيب فى فاعل الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فتلك
(الاجزاء تتصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل
يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة (او بالعدم فيلزم) حينئذ (اجتماع النقيضين
وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء (اما ان تتصف بوجود مع او بعد) اى مع الوجود
الذى هو المركب او بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدما) على كله بل هو اما معه
او متأخر عنه (او) يتصف بوجود (قبل) اى قبل الوجود الذى هو المركب (فيتقدم الشئ) اى
الوجود (على نفسه او لا تتصف) تلك الاجزاء (به) اى بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم
(فالوجود محض ما ليس له وجود) اعنى تلك الاجزاء التى لم تتصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم
فلوجهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لا فى وجه يمكن استفادته
من الرسم (الثانى ان الرسم يجب أن يكون بالاعرف) لما مر فى شرائط المعرف (ولا اعرف
من الوجود بالاستقراء) فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه به
(وايضا فهو) اى الوجود (اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم
بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضا فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس
الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط
وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض أقرب (والاعم) لا شك انه
(أقل شرطا ومعاندا) من الاخص (لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير
عكس) كلى لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر فى العام اصلا فيكون
اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه فى النفس) وارتسامه
فيها (اكثر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون أعرف (وجوابه) اى جواب الوجه الثالث (انا
نختار) أن تعريف الوجود بالحد فنختار أولا (ان اجزاءه) التى يحدّ بها (وجودات قولك فالجزء
مساو للكل فى) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته وهى) اى حقائق
الاشياء (متخالفة) فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة فى انفسها ومخالفة فى الحقيقة
للمركب منها وقد سبقت منا الاشارة الى أن الخلاف فى كون الوجود بديهيا او كسبيا مبنى على كونه مفهوما
واحدا مشتركا وأما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب أن يقال بعضه بديهى وبعضه كسبى
او يقال كله كسبى اذ ليس كنه شئ من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى فى الجواب أن يقال
اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل فى الماهية لجواز أن يكون صدق
الوجود على تلك الاجزاء صدقا عارضيا ولا استحالة فى صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار
ثانيا أن اجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (امر آخر
قلنا نعم و) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد

من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب فى الوجود نفسه لا فى قابله او فاعله (ثم
ما ذكرته منقوض بسائر المركبات) التى علم تركيبها يقينا (اذ نطرده بعينه فى السكنجبين مثلا) فنقول
ان كانت اجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل فى الماهية وان لم تكن سكنجبينات فان حصل
عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب فى علل
السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين (قوله) فى
الاستدلال ثانيا على نفى تركيب الوجود (الاجزاء تتصف بالوجود او العدم قلنا كسائر المركبات)
المعلومة التركيب (اذ جزؤها لا يخلو عنها او عن نقيضها) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا
اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثانى يلزم اجتماع
النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) اى العدم (بالعدم وانه) اى الوجود
بل العدم ايضا (من المعقولات الثانية التى لا وجود لها فى الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا
واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع
النقيضين لا فى معروض الوجود فانه موجود فقط ولا فى الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم
اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال أن يتصف احدهما بالآخر
مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم أن يقال اجزاء الوجود متصفة
بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما أن اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من
اجتماعها الدار غاية ما فى الباب أن جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد
عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعرى (اتصافه) اى اتصاف الوجود (بالوجود
لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) فحل الشبهة عنده أن اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه
كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شىء عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا
عن الشىء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت
أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات
ومنها بسائط وكذا الحال فى الوجودات (وقد يقال) فى حل الشبهة (لا تتصف) اجزاء الوجود
(لا بهذا ولا بذاك) اى لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح باثبات الواسطة) بين الموجود والمعدوم
فلا يصح الا على مذهب مثبتى الاحوال فتكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما أن
الوجود عندهم كذلك (قوله) فى الاستدلال ثالثا على نفى التركيب من الوجود (تتصف) الاجزاء
(بوجود مع او بعد او قبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما) بالوجود
على النوع (فيه) لان الحد فى المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء
الخارجية المتمايزة الوجود فى الخارج (وهو) اى تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما بالوجود
على النوع فيه (ممنوع بل التمايز) بينهما فى الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (فى الذهن)
دون الخارج (كما سيأتى) تحقيقه (او نختار انه) اى جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اى بمفهوم المعدوم بل
بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدمات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم
الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متمايزة الوجود
فى الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلا (محض امور لا شىء منها بعشرة) اعنى
الوحدات التى تركب منها العشرة وكذا الحال فى الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان
فى الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون أحد النقيضين جزأ من الآخر فان صفة الجزء
ليست جزأ من المركب ولنا ايضا أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه
قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما انه لا يفيده) اى الكنه (شىء من الرسوم) اصلا (فلا

لجواز أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة) وان يكون للوجود خاصة كذلك (قوله) فى الوجه الثانى لابطال الرسم (لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا) ويدعى انه كسبى (كيف يسلم انه لا اعرف منه) بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وماذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا (قوله) فى الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم (عرضا عاما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز أن يكون الحال فى الوجود كذلك (قوله) فى الاستدلال على ذلك ثالثا (الفيض عام قلنا مبنى على الموجب بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) فى هذا الاستدلال (شروط العام ومعانداته اقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا ذلك) الذى ذكرتموه انما هو (بالنسبة الى تحققهما) اى تحقق العام والخاص (فى الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشئ باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا فى هويات وافراد اكثر والاخص فى افراد اقل فاذا ترتبت الاشياء فى العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الاعم او معاند له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم فى ضمن فرد لم يتحقق الاخص فى ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم فى ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة (الى تحققهما فى الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين) بحسب تحققهما فى الذهن فجاز أن تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هى متقاربة الا يرى أن الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم فى الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلى (والمنكر له) اى لكون الوجود بديهيا (فرقتان * الاولى من يدعى انه كسبى) محتاج الى معرف (لوجهين الاول انه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شئ منها بديهيا انما البديهى بعض وجوهها (واما زائد) عليها كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اى من عوارض الماهيات (فيعقل) الوجود (تبعا لها) لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون) الوجود (بديهيا ايضا) لان التابع للكسبى اولى ان يكون كسبيا (والجواب لا نسلم انه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى أن تصور الوجود اول الاوائل فى التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل غيره (سلمناه لكن يكفى) لتصور العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا (وقد يجاب عنه) اى عن هذا الوجه (بانه يعقل) العارض (تبعا للماهية المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هى ماهية) اعنى مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بأن يقال هى ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التى ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك فى هذا الجواب الوجه (الثانى) أن يقال لا شك انه (لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود (ضروريا لم يعرفوه والجواب أن تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى ينافى كونه بديهيا (بل) تعريفه (لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلتفت النفس اليه بخصوصه) فيكون تعريفا لفظيا ماله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهى

وان كان حاصلا فى الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراده فيعرّف ليعلم انه مدلوله ومراده (وقد اجيب) عن الوجه الثانى ايضا (بأن احدا لم يشتغل بتعريف الكون فى الاعيان) الذى وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) اى الوجود ليس هو الكون فى الاعيان بل هو (شئ يوجب الكون فى الاعيان ولم يكن ذلك) الشئ الذى توهموا انه الوجود (ضروريا اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافى بداهة الكون فى الاعيان الفرقة (الثانية) من المنكرين لكون الوجود بديهيا (من يدعى انه لا يتصور) الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بامرين * الاول أن تصوره انما يكون بتميزه عن غيره) لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز انه ليس غيره و) معنى انه (ليس غيره) سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذى هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعد) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب أن تصوره بتميزه عن غيره) فى نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه (حتى يجب) فى تصوره (تعقل السلب) الذى هو المفضى الى الدور (سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت) فى بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك أن المعتبر فى الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضى وجود المحمول فى نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضى اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقى الذى كلامنا فيه * الامر (الثانى التصور حصول الماهية فى النفس فتحصل ماهية الوجود فى النفس) على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والا امتنع أن تتصور شيأ (فيجتمع) حينئذ فى النفس (المثلان) اعنى وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من أن تصور الشئ حصول ماهيته فى النفس قول بالوجود الذهنى ونحن (لا نسلم الوجود الذهنى ولئن سلم فيكفى فى تصوره) اى تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم فى العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتى لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما نتصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة فى ذاتنا (او نمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهنى (مماثلة الصورة الكلية) التى هى ماهية الوجود (للوجود الجزئى الثابت للنفس) على أن الممتنع هو أن يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه) اى الوجود (يعرّف) حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اى الموجود هو (الثابت العين) والمعدوم هو المنفى العين وفائدة لفظ العين التنبيه على أن المعرّف هو الموجود فى نفسه والمعدوم فى نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما (الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) اى مؤثر ومتأثر (او) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون كذلك (الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه) اى يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشئ الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح أن يعلم الشئ ويخبر عنه (وكله) اى كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشئ (بالاخفى كما لا يخفى) فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيأ مما ذكر فى هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر فى الغير والمنفعل

موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح أخذ شئ
منها فى تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها ايضا دورى * (المقصد *
الثانى فى انه) اى الوجود (مشترك) اشتراكا معنويا اى هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات
بأسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير أبى الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة
ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى (لوجوه * الاول)
انه (لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به) اى بالوجود (عند التردد فى الخصوصيات) من انواع الموجودات
واشخاصها (ضرورة انه) اعنى الوجود على تقدير كونه غير مشترك (اما نفس الخصوصيات او مختص
بها) ذاتيا كان لها او عرضيا (فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها) أما على الاول فلأن التردد
فى الخصوصيات عين التردد فى الوجودات التى هى اعيان تلك الخصوصيات وأما على الثانى فلأن التردد
فى شئ يستلزم التردد فيما يختص به قطعا (والتالى باطل) لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بأن له سببا
فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا فى أن ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض
واذا كان جوهرا فهو متحيز أو غير متحيز وهكذا ترددنا فى جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا
فى هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا
اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع
أن اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا أن الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا
لا يقال اذا ترددنا فى الخصوصيات فقد ترددنا فى معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال
اعتقاد معنى الوجود الا أن الباقى فى الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع
الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم أن هذا الجزم باق بحاله مع
قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب أن يكون الاشتراك معنويا
* الوجه (الثانى انا نقسمه) اى الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر
و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه
الموجودات بأسرها فان المآل فى التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (اقسامه) التى
ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم
(للاشتراك اللفظى كما تقسم العين الى الفوارة والباصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانا نقول
هذه) يعنى قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات)
المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلى) الدائر بين النفى والاثبات (بخلاف ذلك) الذى ذكرتم
من التقسيم للاشتراك اللفظى كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب
اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلى فالاشتراك المعنوى واجب فى القسمة العقلية
هذا وقد قيل التقسيم فى مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك
المعنوى ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما وردّ بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك
فى الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخص) فيقال نحن نجزم بالماهية فى ذلك
السبب اى نجزم بأن له ماهية ونتردد فى خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات
وكذا الحال فى التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات
متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان اريد
مجرد الاشتراك) اى ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد أن الوجود معنى واحد مشترك
بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة فى الحقيقة اولا (فهما) اى مفهوما الماهية والتشخص
(ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت

افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وان اريد التماثل فى الوجود) اى اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة فى الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) اى بالماهية والتشخص (وارد) عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وأنت خبير بأن المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول * الوجه (الثالث أن العدم مفهوم واحد اذلا تمايز فيه) اى فى العدم (بالذات) فلا تعدد فيه اذلا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) اعنى الوجود معنى واحد (والا بطل الحصر العقلى فيهما) يعنى أن قولك الشئ اما موجود او معدوم حصر عقلى لا مخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلى (ضرورة انه لا حصر فى العدم المطلق والوجود الخاص) فانك اذا قلت زيد اما أن يكون موجودا بوجود خاص اولا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز أن يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب انا لا نسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولاشك أن الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما أن الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلى * الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) اى كون الوجود مشتركا معنى (ضرورية) لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه (اذ نعلم بالضرورة أن بين الموجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة فى الكون فى الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم) كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة فى الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها (وهذا) الذى ذكرناه (لا يمنعه الا المعاند) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا فى المباحث المشرقية قال المصنف (وتعود قضية الماهية والتشخص) فان الحال فيهما ايضا كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص * الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعنى الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدرى اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا) شاملا لجميع الموجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الموجودات (للزمه البرهان فى كل وجود وجود انه كذلك) اى غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى) المتعلقة بامور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد أن تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك أن حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى أن يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه لكنه معترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك تتناول كل وجود فلا بد له من أن يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات بأسرها وقد حكم على ذلك

المعنى بحكم ايجابى صادق هو أنه غير مشترك فلابد أن يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك (والجواب انا نأخذها) اى الدعوى (سالبة) لا موجبة معدولة (فنقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن أن يجاب ايضا بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى أن يبرهن على خصوصية كل واحد منها * الوجه (السادس لو لم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معانى متعددة (الشئ اما ان يجب وجوده اولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر) فيكون الشئ الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة أن يكون نسبة المعنى الواحد الى شئ واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ما ذكرتم مبنى على جواز أن يكون لشئ واحد وجودان و(كون الشئ) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) اوزائدا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين اوأن تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بانه نفس الحقيقة) فى الكل (وسيجئ حججهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشى واتباعه وهو أن الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه * (المقصد * الثالث فى أن الوجود نفس الماهية اوجزؤها اوزائد عليها وفيه مذاهب) ثلاثة لانه اذ لم يقل احد بأن الوجود جزء الماهية فاما أن يكون نفس الماهية فى الكل اى الواجب والممكن جميعا اوزائدا عليها فى الكل اويكون نفس الماهية فى الواجب زائدا عليها فى الممكن اوبالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب فى ثلاثة (احدها للشيخ أبى الحسن الاشعرى وأبى الحسين البصرى من المعتزلة (انه نفس الحقيقة فى الكل) اى الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول لو كان) الوجود (زائدا) على الماهية (كانت الماهية من حيث هى هى غير موجودة) اى اذا اعتبرت الماهية فى حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (اتصاف المعدوم) الذى هو الماهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (النقض بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير أسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذى ليس بأسود بالسواد فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود وليس باسود معا وانه تناقض (و) الثانى (الحل وهو أن الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى) فى المرصد الثانى (وكل منهما) اى من الوجود والعدم (امر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة نعنى به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شئ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن أن يحكم عليها بانها موجودة اومعدومة ولا نعنى به أن الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه أن الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة

مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها و بعبارة اخرى ينضم اليها لابشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل فى زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود اخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها * الوجه (الثانى قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده) اى وجود ذلك الشئ (فى نفسه ضرورة) فان مالا ثبوت له فى نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية ولا شك أن الوجود امر ثبوتى (فلو كان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل) قيام (الوجود) بها (لها وجود) فيلزم كون الشئ موجود امرتين هذا خلف (و) ايضا (يلزم تقدم الشئ على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام فى ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بأن يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (ويتسلسل) الوجودات الى مالانهاية له وهو ممتنع (ومع امتناعه فلابد) هنالك (من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا) فيكون هو عين الماهية [illegible]لك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التى لا تتناهى عارضة للماهية فتقتضى أن يكون لها وجو[illegible]لها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التى ادعيتموها انما هى (فى صفة وجودية هى غير الوجود) فان البديهة تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف فى نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشئ موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او تسلسل الوجودات الى مالانهاية له و لقائل أن يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية فى احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب أن يقال الضرورة تحكم بأن كل صفة ثبوتية اى موجودة فى الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة فى الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو فى العقل وحده نعم هو ثبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلا فى مفهومه لا بمعنى انه موجود فى الخارج فلا يكون مندرجا فى ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بأن هذين الوجهين ان صحا لزم منهما أن الوجود ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز أن يكون جزأ منها وان لم يذهب اليه احد * الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائدا) على الماهية او جزأ منها (لكان له وجود) آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (ويتسلسل) الوجودات الى مالا يتناهى (والجواب المنع) اى لانسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة فى اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر (وان سلم) أن للوجود وجودا على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لا زائدا عليه ولا جزأ منه (وكذلك) نقول (قدم القدم نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين فى الخارج (و) كذلك (امثاله) اى امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التى سيأتى ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) اى على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا) على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر آخر اليه اعنى مفهوم القدم وأما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه ألا ترى أن كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به وأما الضوء فهو مضئ بذاته لا بقيام ضوء آخر به (وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد فى الممكن) أما زيادته على الماهية فى الممكن فلما سيأتى فى المذهب الثالث وأما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذ لو قام وجوده بماهيته) اى لو لم يكن

وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز أن يكون جزأ منها واذا كان زائدا عليها وجب
أن يقوم بها والا لم تكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بماهيته (لكان) وجوده وصفا (محتاجا اليها)
اى الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهى) اى تلك العلة
(ليست غير الماهية) الواجبية (والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا
(فهى) اى تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود
فتتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) اى على وجودها (بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه)
فى الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشئ موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم
اما تقدم الشئ على نفسه او التسلسل فى الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك
لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد أن تتقدمها بوجود لا يكون زائدا
عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب
على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على أن وجوده موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد
انه محتاج الى علة توجده بل المراد أنه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف
الماهية بها لابد له من علة هى اما الماهية اوغيرها (واجيب عنه بان العلة) لا شك انها (متقدمة)
على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب أن يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم) الثابت للعلة
بالقياس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة
للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبوله لانه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما
ذكرتم بعينه) من لزوم وجود الشئ قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على
نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك
(وايضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشئ (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له
(وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لانا نجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا
النظر عن الوجود) اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار
وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك
الجزم اصلا (لا يقال هو) اى تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن
لا باعتبار حصول الوجود لهما فى الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذا قلنا
الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد أنهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين
بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لانا نقول فهذه الحيثية)
اى كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه (هى التقدم) الثابت للجزء بالقياس
الى الماهية (وانها تحققه) اى هذه الحيثية لحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل
أن يوجد الا انا لا نتعقله الا باعتبار الوجود (وهو) اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم
على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (فى) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ أن علة من العلل قد اتصفت
بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز أن يكون
الحال فى العلة الموجدة كذلك وما يقال من أنه أراد أن هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى
من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا
القدر يكفينا فى المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتى تحتاج الى علة
خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى
(اجاب الحكماء بأن المفيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لابد وان يلحظ العقل له وجودا اولا) حتى
يمكنه أن يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة

فان

فان مالا يوجد فى نفسه لم يتصوّر منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وحينئذ لا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هى مقتضية لوجودها كما جوّزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لا بدّ وان يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة (والمقوّم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله فى قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردّد فى الوجود والعدم فيجب أن يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذى اوردتموه على وجوب تقدّم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التى هى العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقوّمة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) اى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة فى الواجب والممكن) جميعا (فههنا بحثان * الاول انه زائد) على الماهية (فى الممكن لوجوه) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هى هى تقبل العدم والا) اى وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) واتصفت بالوجوب الذاتى (و) لا شبهة فى أن الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تاباه) والا جاز أن تكون موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (او جزءها لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هى هى) ايضا أما على تقدير كون الوجود نفسها فلأن الوجود يأبى قبول نقيضه وأما على تقدير كونه جزأ لها فلأن الماهية حينئذ تكون من حيث هى هى مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مرّ (واجيب) عن هذا الوجه (بانك ان أردت بقبول العدم انها) اى الماهية الممكنة (تثبت) فى الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فممنوع) لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها فى نفسها عندنا بل هى نفى صرف (وان أردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود) او كان الوجود جزءها (لما قبلته) اى لما قبلت الماهية من حيث هى هى العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها * الوجه (الثانى انا نعقل الماهية) الممكنة (كالمثلث مثلا (مع الشك فى وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرّح به (لا يقال الشك انما يتصوّر فى وجودها الخارجىّ دون) الوجود (الذهنىّ فانه) اى الوجود الذهنىّ (نفس التعقل والتصوّر) فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف يشك بعد تعقلها فى وجودها الذهنىّ فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجىّ ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام فى الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير تسليم الوجود الذهنىّ لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهنىّ) حال كون الماهية معقولة متصوّرة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول شئ فى الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اى فى الوجود الذهنىّ (ومن اثبته اثبته ببرهان) لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهنىّ مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) اى المتحققة فى الخارج اذا لم تكن

معقولة لاحد (خالية عن الوجود الذهنى فيغايرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن أن يقال الماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الماهية فى الذهن (وقد قال بعض الفضلاء) يعنى القاضى الارموى (حاصل الدليل) الذى هو الوجه الثانى (انا نعلمه) اى الممكن كالمثلث مثلا (تصورا) فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) اى وجود الممكن (تصديقا) لان الشك فى الوجود ينافى التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا (فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (بانا نشك فى ثبوته) اى ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شئ من الماهية وجزئها مما يشك فى ثبوته للماهية) لامتناع الشك فى ثبوت الشئ لنفسه وفى ثبوت ذاتيه له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك فى الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم أن شيأ من الماهيات معقول كذلك وايضا المثال الجزئى لا يصحح قاعدة كلية فيجوز أن يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك فى وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية لا لاثبات أن كل وجود زائد عليها * الوجه (الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها) فائدة معنوية اصلا بل كان يعد هذرا (وكان قولنا السواد موجود) مع كونه مفيدا فائدة معنوية معتدا بها (كقولنا السواد سواد والموجود موجود) وهو مما لا يعتد به والاظهر أن يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزأ لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه * الوجه (الرابع انه لو لم يكن) الوجود (زائدا) على الماهية (لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه) اى الوجود (مشترك) لما مر (دونها) اى دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها (وكذا الثانى) باطل (اذ لو كان) الوجود (جزأ) للماهيات (لكان اعم الذاتيات) المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتى لها اعم منه (فكان جنسا لها) ان كان محمولا عليها والا كان جزأ مشتركا مثل الجنس (وتمايز انواعه) المندرجة تحته (بفصول) او باجزاء مختصة مثل الفصول (هى ايضا موجودة) لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنسا لها) اى لتلك الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات (فلها) اى فللفصول (فصول) اخر (كذلك) اى موجودة ايضا (ويلزم التسلسل) وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية (وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب أن يوجد فى تلك الفصول المترتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع به تلك السلسلة التى فرضت غير متناهية (وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزأ للعرض او عرض فلا يكون جزأ للجوهر) فقد بطل كونه جزأ للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه الرابع أن يختار كون الوجود جزأ ويجاب عن الدليل الاول بأن يقال يجوز (انه قد يكون جنسا للانواع) اى انواع الموجودات (عرضا عاما للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو أن كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئى فجاز أن يكون الوجود داخلا فى بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثانى بأن يقال (قوله) الموجود (اما جوهر

او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما) اى الجوهر والعرض (من اقسام الموجود) والوجود ليس
من اقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشئ مندرجا تحت المتصف بذلك الشئ قال المصنف
(والتحقيق ان هذه الوجوه) التى استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن (انما تفيد تغاير
المفهومين) اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا (دون) تغاير (الذاتين) اى ذات الوجود
وذات السواد مثلا (والنزاع انما وقع فيه) اى فى تغاير الذاتين لا فى تغاير المفهومين (فان عاقلا لا يقول
مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ماصدق عليه السواد) من الامور
الخارجية (هو بعينه ماصدق عليه الوجود وليس لهما) اى للوجود والسواد (هويتان متمايزتان)
فى الخارج (تقوم احداهما بالاخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم
بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ماذكر من أن ماصدق عليه احدهما هو عين ماصدق عليه
الآخر وأنه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والا لكان للماهية هوية) ممتازة
فى الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية
السواد فى الخارج كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى
امكن قيام السواد بالجسم فى الخارج (فكان لها) اى للماهية (قبل) انضمام (الوجود) اليها (وجود)
فيلزم مامر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) ابى الحسن الاشعرى (وفحوى دليله) لانه يدل
على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ماذكره يدل
على أن الوجود والموجود لا يتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا أن هذا لا يستلزم أن تكون
هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ماصدق عليه احدهما هو عين ما
صدق عليه الآخر لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من
المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة
كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى أن الوجود موجود كما لا شك فى أن السواد موجود وبالجملة فالهوية
الثابتة فى الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود
المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم وأما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته
المتعينة كما هى ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهنى فانهم وان
وافقوه فى ذلك) اى وافقوا الشيخ فى أن الوجود الخارجى لا يمتاز عن الماهية فى الخارج بل هما متحدان
هوية (قالوا بانه) اى الوجود (يغاير الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة
فى الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجى فيحصل هناك صورتان مطابقتان
للماهية الخارجية على قياس ماقيل فى الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ فى الاتحاد
بحسب الخارج وان خالفوه فى التغاير بحسب الذهن بقوله (فقد صرح ابن سينا فى الشفاء انه من المعقولات
الثانية فليس فى الاعيان شئ هو وجود أو شئ انما الموجود) او الشئ فى الخارج (سواد أو انسان)
او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة فى الوجود وأما الوجود والشيئية فلا
تأصل لهما فى الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التى تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها فى
الذهن ولا يحاذى بها امر فى الخارج (وذلك) اى الوجود فى كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة
والتشخص والذاتى والعرضى) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها فى الخارج
فليس فى الاعيان شئ هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتى او عرضى كذلك بل هذه مفهومات
عارضة فى العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس
للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متأصلا فى الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذن
النزاع) فى أن الوجود زائد او ليس بزائد (راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى) فمن لم يثبته كالشيخ قال ان

الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية فى الذهن
فمن ادعى من المتأخرين أن الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة فى دعواه هذه
(البحث الثانى ان الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه * الاول لولم يكن) وجود الواجب
(مقارنا لماهيته) بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب (فتجرده) عن الماهية
وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجردا) لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه
(فيكون وجود الممكن) ايضا (مجردا) عن الماهية (وقد ابطلناه) فى البحث الاول (واما لغيره فيكون
تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون) الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه
فى تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا (هذا خلف) الوجه (الثانى ان
الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (اما الوجود)
وحده (او) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون
كل شئ) من الاشياء الموجودة (مبدأ لكل شئ) منها (حتى لنفسه وعلله) لان الوجودات متساوية
متماثلة الماهية (وبطلانه اظهر من ان يخفى والثانى يقتضى ان يكون التجرد وهو عدم العروض جزأ من
مبدأ الوجود) اى فاعله (وانه محال) بديهة ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز أن يكون المركب
من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز أن يكون العدم الصرف موجدا ايضا (لا يقال لم لا يجوز ان
يكون التجرد) الذى هو عدمى (شرطا لتأثيره) لا جزأ من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لانا نقول فاذن كل
وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له) (الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه) وفى بعض النسخ لفقد شرط اى
شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذى جامعه الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون
كل شئ مبدأ لكل شئ حتى لنفسه وعلله (وقد اجاب عنهما) اى عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء
بان النزاع) فى أن وجود الواجب عين ماهيته ام لا (ليس فى الوجود المشترك) بين الموجودات
اذ لا يقول عاقل بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته امورا متعددة
مقارنة للممكنات (بل فى وجوده الخاص) المخالف فى الماهية لسائر الوجودات الخاصة
المشاركة لها فى مطلق مفهوم الوجود (فان ما صدق عليه انه وجود) اى ما يحمل عليه الوجود
مواطأة (ليس فى الواجب امرا زائدا) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقتضى
بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون
سائر الوجودات المخالفة له فى الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا فى تمام الماهية
لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وان كان بالتواطئ لا يستلزم تماثلها لجواز أن يكون
امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد فى التوضيح
فقال (واما حصته) اى حصة الواجب (من مفهوم الكون فى الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا
الجواب) (لا يشفى عليلا فانه اعتراف بان حصة الكون) فى الاعيان (عارضة لماهيته تعالى كما انها
عارضة لماهية الممكنات) والى هذا المعنى اشار الامام الرازى فى المباحث المشرقية حيث قال
فان قيل الوجود الذى يشارك وجود الممكنات فى المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل
الوجود فى حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (فلا فرق
اذن بين الواجب والممكن فى كون الوجود زائدا عارضا للماهية) (الا ان يثبت ان للممكنات امرا ثالثا
وراء الماهية وحصة الكون) فى الاعيان (هو) اى ذلك الامر الثالث (ما صدق عليه انه وجود)
(و) يثبت ايضا (انه) اى ذلك الثالث (معروض للحصة) من الكون فى الاعيان (عارض للماهية)
الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بأن فى الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية
وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد وفى الواجب امرين فرد من الوجود هو عين

ماهيته

ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب (و) لكن (لم يقم عليه) اى على ذلك الامر الثالث (دليل) اصلا (بل ولا قال به احد فان التزمه) في الممكن (ملتزم) اظهار للفرق (التزمنا) نحن (عدمه في الواجب) وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجودها اعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبناه باثباته في الممكن) هذا ما ذكره وقد عرفت انت أن حقيقة الجواب هو منع تساوى وجودى الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطأ أو تشكيكا وأن قوله وأما حصته الى آخره مزيد توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا تجدى نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف مايدل على أن في الممكن امورا ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال (نعم ههنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) اشار الى اولهما بقوله (فان الوجود مقول على افراده (بالتشكيك) لا بالتواطئ (فانه في) وجود (الواجب اولى واقدم واقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضا لما يصدق عليه) من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم (فالاشياء التي يصدق عليها) اى على كل واحد منها (انه وجود لا موجود) يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا (مختلفة بالحقيقة) اى يجوز أن يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) اى الوجود الخاص الذي (في الواجب) هو (المقتضى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) واشار الى الثاني بقوله (وايضا فلنا ان نطرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته (ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود أمر مشترك معنى) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لا يجوز أن يكون) ذلك المشترك عارضا لافراده وأن يكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشارك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية و يكون الوجود في ذلك (كالماهية والتشخص) العارضين لما تحتهما (فانه يجب لبعض ماصدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ماصدقا عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الوجوب) الذاتي (اضافة تقتضى) في الواجب (طرفين) احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته (قلنا) كون الوجوب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب أن يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضى بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة

فى اقتضاء عارضها الا انها فى ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا فى اقتضائها المتفرع على ذواتها
بخلاف الوجود الذى هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (الزام للحكماء) القائلين
بأن وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامى فان الحكماء اتفقوا
على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول (الوجود طبيعة نوعية)
مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها
وجب أن يكون فى الواجب كذلك (وبه) اى بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف
لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها (اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات) فانهم
اثبتوها فى العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال
الا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى فى العنصريات وجب قيامها بها
فى الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (ابطلوا المثل المجردة) التى قال بها
افلاطون كما سيأتى فى مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذيمقراطيس فى تركب الاجسام البسيطة
الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه) اى الوجود
(طبيعة نوعية) بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقائق * (المقصد * الرابع فى الوجود الذهنى)
لا شبهة فى أن النار مثلا لها وجود به تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع
فى أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا
الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن نفس
الماهية التى توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال
بعض الافاضل الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور وقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه
و يوافقه كلام المثبت والنافى كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من أن تحريره عسر جدا (احتج
مثبتوه وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له فى الخارج) اصلا (كالممتنع) مطلقا
(واجتماع النقيضين) والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجى (المطلق) اى من غير اضافة
وتقييد بشىء مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهنى لغو (ونحكم عليه)
اى على ما لا وجود له فى الخارج (باحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة
او لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك البارى وكونه متعقلا
الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة فى نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما
صدق عليه (وانه) اى الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة (يستدعى ثبوتها
اذ ثبوت الشىء لغيره) فى نفس الامر (فرع ثبوته) اى ثبوت ذلك الغير (فى نفسه واذ ليس) ثبوت
تلك الامور المتصورة (فى الخارج فهو فى الذهن) وهو المطلوب (فان قلت لو صح هذا) الذى ذكرتم
من أن المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجودا اما خارجا او ذهنا (لصدق
قولنا (المعدوم المطلق) الذى لا وجود له اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه)
لان كونه معلوما ومخبرا عنه فى نفس الامر يستلزم وجوده فى الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم
ولا اخبار (وانه تناقض) لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه
فيكون معدوما مطلقا وموجودا فى الجملة (قلنا) اللازم مما ذكرنا انه (يصدق) قولكم الذى
ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لا تقتضى
وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا) انه يصدق بمعنى (ان ثمة امرا
يصدق عليه فى نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية

موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود فى الذهن قسم منه ولا استحالة فى ذلك (اجاب عنه) اى عن الامر الاول الذى تمسك به الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى (الامام الرازى بمنع انا نتصور ما لا وجود له فى الخارج اصلا) (بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله افلاطون) فانه ذهب الى انه لا بد فى كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلى ابدى وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأى غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب (او) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور) اى صور جميع المفهومات (مرتسمة عندهم فى العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجده فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها (والجواب ان المرتسم فيها) اى فى الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا (ان كانت الهويات) اى هويات ما نتصوره (لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وانه سفسطة) ظاهرة البطلان (وان كان) المرتسم فيها هو (الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى اذ غرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز للمعقولات) التى هى الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن) اى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا (او لاحظها) اى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب أن يكون لها وجود ظلى فى قوة دراكة سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة فى الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا فى الخارج وان اريد بها امور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا فى مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت أن تلك الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا فى الخارج وان اردت انها ثابتة له فى الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن * الامر (الثانى) من الامور الدالة على الوجود الذهنى أن يقال (من المفهومات ما هو كلى) اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد أن يكون الموصوف بها موجودا (و) ليس فى الخارج اذ (كل موجود فى الخارج فهو مشخص) معين فى حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا فى الذهن ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة فى الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلى فيكون موجودا وليس فى الخارج بل فى الذهن ويرد عليه السؤال الثانى وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل فى الاذهان ويتجه عليه أن دعوى الضرورة فى كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة فى الخارج بالضرورة

الامر (الثالث لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ القضية الحقيقية للموضوع) وهى التى حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا او مقدرا اولا يكون موجودا فيه اصلا (والتالى باطل) وقد اشار الى بيان الملازمة و بطلان التالى معا بقوله (فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع) اى ما يصدق عليه الممتنع (فى الخارج معدوم فيه قطعا) اى لا نريد ذلك قطعا اذ ليس فى الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا (بل) نريد به (ان الافراد المعقولة للممتنع) اى التى يصدق عليها الممتنع فى العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) اى يصدق عليها فى العقل بحسب نفس الامر انها معدومة فى الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة فى العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابى فلذلك قال (وهذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل أن قولنا الممتنع معدوم فى الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلولا أن يكون للممتنع افراد موجودة فى الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابى فى هذه القضية الحقيقية و يرد عليه أن مفهوم المعدوم امر سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهنى لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث تساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التى يصدق عليها الموضوع فى نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهنى لم يصدق عليها حكم ايجابى (واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهنى (بوجهين احدهما لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا) لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة فى ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما ان حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (فى ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه) اى عما ذكر من الوجهين (الحكماء) (بان الحاصل فى الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلى (لا هوية عينية) موجودة بوجود اصيل (والحار ما يقوم به هوية الحرارة) اى ماهيتها موجودة بوجود عينى لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهنى فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بان (الذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجى يمتنع أن يحصل فى اذهاننا (واما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع حصولها فى الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لا يقال الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها) اى للهوية (عاد الالزام) وتم الدليلان معا (والا لم تكن هى) اى الهوية (حاصلة) فى ذهننا معقولة لنا (لانا نقول الحاصل) فى الذهن (نفس الماهية) التى لتلك الهوية (وانه) اى ذلك الحاصل (ليس مساويا للهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان (فى الحقيقة والاحكام) اذ فى الهويات امور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) اى ماهية تلك الهوية (ولا معنى للماهية الا ذلك) اى ما يحصل فى العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل فى الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك هل يساويها) اى هل يساوى الحاصل الهوية (اولا) ان اردت به انه هل يساوى نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها فى الماهية اولا فهو كلام (خال عن التحصيل) اذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوى ماهية الهوية اولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية فى اللوازم) المستندة الى خصوصية

احد الوجودين وان كانت مشاركة لها فى لوازم الماهية من حيث هى هى (وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى) لان منشأه الوجود العينى فعين الحرارة يمتنع حصولها فى الذهن ويضاده عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله فى الذهن (فلم قلتم ان الذهنى كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجمالى يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات فى الذهن * (المقصد * الخامس المعدومات هل تمايز ام لا) الموجودات الخارجية متمايزة فى الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه وأما المعدومات التى من جملتها العدمات ففى تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف (منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد) عن محل (يصحح وجود الضد) الآخر فيه (دون غيرهما) اى غير عدمى الشرط والضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر (ولولا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدمات (لم يختلف مقتضياتها) ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لآخر أو لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة (ومنهم من نفاه لان المعدومات) والعدمات (نفى صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز له وجود اما فى الذهن واما فى الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا فى الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شئ من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهنى ونفيه عن المعدوم الذى كلامنا فيه لكان انسب بقوله (والحق فيه) اى فى الخلاف فى تمايز المعدوم (انه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى و) ذلك لانه (لا تمايز) بين المعدومات (الا فى العقل) فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لا فى الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجى فى الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا فى العقل (فان كان ذلك) التمايز الحاصل لها فى العقل (لوجودها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا) بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا فى الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له اصلا (والا تصور) ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة * (المقصد * السادس فى ان المعدوم شئ ام لا وانها) اى هذه المسئلة (من امهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازى هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن أن يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا (فقال غير أبى الحسين البصرى وابى الهذيل العلاف) والكعبى ومتبعيه من البغداديين (من المعتزلة ان المعدوم الممكن شئ) اى ثابت متقرر فى الخارج منفك عن صفة الوجود (فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة فى الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منه منفى لا تقرر له اصلا اتفاقا (ومنعه الاشاعرة مطلقا) اى فى المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع (لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها) اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية فى العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شئ (وبه) اى بما ذهب اليه الاشاعرة (قال الحكماء) ايضا (فان الماهية) الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى او الذهنى) يعنى انها اذا كانت متقررة متحققة فهى موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هى مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها اولانها ثابتة فى علم الملأ الاعلى

على ما الهام من الاحكام كما هو قاعدتهم (ثم المعدوم فى الخارج يكون) عندهم (شيا فى الذهن
واما ان المعدوم فى الخارج شئ فى الخارج او المعدوم المطلق شئ مطلقا او المعدوم فى الذهن
شئ فى الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايرته لان قولنا السواد
موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شئ وللنافى) اى للذى ينفى كون المعدوم ثابتا
(وجوه الاول الثبوت) والتحقق والتقرر (امر زائد على الذات) اى الماهية (لاشتراكه) بين الذوات
المعدومة (دونها) اى دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة
بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها والا لزم التسلسل
(ولافادة الحمل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا
هو) اى الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف فان قلت يكفى أن يقال لا معنى للوجود
سوى الثبوت فلا حاجة الى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل
قلت فى هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك
ومفيد (قلنا بل هو) اى الثبوت (اعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعدوم فى الخارج وجوده فيه
(فان فسر) الثبوت (به) اى بالوجود (فلفظى) اى فالنزاع بيننا وبينكم لفظى لانا نقول المعدوم
ثابت ونريد به معنى اعم من الموجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود الوجه (الثانى
الذوات) المتقررة (عندكم) فى العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بأن الثابت من كل نوع
من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع انها) اى تلك الذوات المتقررة (اذا اخذت بدون ما قد
خرج منها الى الوجود كانت اقل من الكل) المتناول لما خرج وما لم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها
الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا (والاكثر من غيره بمتناه متناه) ببرهان التطبيق لانا
نطبق الجملة الناقصة التى هى الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التى هى مشتملة على
تلك الذوات مع الموجودات فلا بد أن تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها
بمتناه فتكون ايضا متناهية (فالكل) الذى هو الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض)
هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هنالك
جملتان احداهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم أن يكون الاكثر الذى هو مراتب الاعداد متناهيا
وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهى نقض ايضا
بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع أن كل واحدة منهما غير متناهية الوجه (الثالث
الذوات) المتقررة فى حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع انها فرضت ممكنة (ويلزم)
ايضا (تعدد الواجب اولا) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث (فتكون) تلك
الذوات (محدثة مسبوقة بالنفى) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقيل الواجب ما يجب وجوده
لا ما يجب تقرره) الذى هو اعم من الوجود الوجه (الرابع ان العدم صفة نفى) اى صفة منفية
غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفى نفى) اى منفى غير ثابت (كما ان الموصوف
بصفة الاثبات) اى بالصفة الثبوتية (اثبات) اى مثبت غير منفى فالمعدوم المتصف بالعدم منفى
(قال الآمدى) هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستانى
وغيره الا انه هكذا مقررا محررا لم نجده لغيرنا (وهو فى غاية الاحكام والحسن وانه فى غاية الضعف
والقبح) (اذ لا نسلم ان المتصف بصفة النفى نفى لجواز اتصاف الموجود بالسلب) اى بالصفات
السلبية التى لا ثبوت لها فى نفسها كاتصاف زيد بالعمى (واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات
اثبات فقياس) تمثيلى (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما
لان ثبوت الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير فى نفسه فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة

ثبوتية

ثبوتية بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا فى نفسه وليس انتفاء الشئ عن غيره فرعا عن انتفاء ذلك الغير فى نفسه فجاز أن يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفيا فى نفسه * الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة فى العدم (لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها (والا) اى وان لم تتباين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تتكثر فى الوجود) بل كانت متصفة بالوحدة التى تقتضيها ذواتها فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا فى فرد واحد (والا) اى وان لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها (فالمعدوم) حال العدم (مورد للمتزايلات) اى الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز أن يعرض له كل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه (ويلزم السفسطة) اعنى جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان اردت) به (لماهياتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) ايضا لذواتها (ولا يلزم كونها موردا للمتزايلات اذ التميز انما يعرض للهويات) الثابتة فى العدم وكل ما تمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض وأما أن ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وان اردت) به (الهوياتها فنختار تباينها) وتكثرها (لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا يعرض لها كثرة) ولا يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة فهو) اى ما ذكرتم فى العدم (وارد عليكم فى الوجود) فان ماهية السواد من حيث هى ان اقتضت الاتحاد انحصرت فى شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيأ منهما كانت موردا للمتزايلات مع انها من حيث هى ليست موجودة فان قلت لا استحالة فى جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها فى زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة فى جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود وأما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة (والمعتمد) فى اثبات هذا المطلب (وجهان * الاول ان القول بثبوت المعدوم) فى حال العدم (ينفى المقدورية لان الذوات) ثابتة (ازلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات انفسها (والوجود حال) لانا نثبته بدليله ثم نقول لنافى الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير فى الحال لكن تأثير القدرة فى الحال مع انه لا حال عندكم امر محال (او نقول) لمن اثبت الحال منهم (الذوات ازلية والاحوال التى من جملتها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا عاجزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارى سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو فى اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمى فلا يكون اثرا للمؤثر وفيه بحث لان المراد أن القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين الا ترى أن الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا لاتصافه به * الوجه (الثانى لو كان) المعدوم الممكن (ثابتا كان المعدوم) المطلق (اعم) مطلقا (من المنفى) لشموله الثابت والمنفى معا (فيكون) مفهوم

المعدوم مطلقا (متميزا عنه) اى عن مفهوم المنفى (والا) اى وان لم يكن متميزا عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم امرا (ثابتا لان كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وانه) يعنى مفهوم المعدوم (صادق على المنفى) اى على ماصدق عليه المنفى (و) كل (مايصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفى ثابت هذا خلف ومايقال) من (ان المعدوم الممكن ثابت) عندهم (لا كل معدوم فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) اى صدق المعدوم (على المنفى ثبوته اذ يصير) الاستدلال (هكذا المنفى معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى فى الشكل الاول جزئية فانه بمعزل مما قدمناه من التحرير وانما جر لهم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا لان قصدهم) اى قصد المستدلين بالوجه الثانى (الالزام) اى الزام المعتزلة بماهم معترفون به من أن التميز يقتضى الثبوت وتوضيحه ان تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفى يلزم أن يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم أن يكون ماصدق عليه المنفى ثابتا لاتصافه بامر ثبوتى هو مفهوم المعدوم وحينئذ لا يتجه عليه اصلا ماقالوه من أن الكبرى فى الشكل الاول جزئية وهناك تقريرا آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو أن يقال على تقدير كونه اعم من المنفى لايكون ماصدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يكن بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفى معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه انه ليس جميع ماصدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفى محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وحينئذ تصير الكبرى فى ذلك القياس جزئية واعلم أن الاظهر على تحرير المصنف أن يقال على تقدير كونه اعم من المنفى كان مفهوم المنفى متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ماصدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا وأما مايقال من أن المعدوم ليس عندهم اعم من المنفى فمردود بمانقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضا وحينئذ اما أن يكون مساويا له اواخص منه مطلقا اومن وجه اواعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كمالايخفى (للمثبت) اى للذى يثبت كون المعدوم ثابتا (وجهان * الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت) فالمعدوم ثابت (اما الاول فلانه) اى المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشئ الا بتميزه عن غيره) والالم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير لايقال ان ارادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا أن بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كمايشهد به قوله (وايضا فان بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات) (لما عقل ذلك) اى اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون بعض (واما الثانى فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه) وثبوته فى نفسه (والنفى الصرف لاتعين له) فى نفسه (ولا اشارة) عقلا (اليه والجواب) عن هذا الوجه هو (النقض بما وافقونا على انه منفى كالممتنعات) فان بعضها كشريك البارى متميز عن بعض كاجتماع الضدين (والخياليات) كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذى رأسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير أن يتصف الجواهر هناك بالاعراض (ونفس الوجود) فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولاثبوت له فى العدم اتفاقا وبالضرورة (والتركيب) فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لايتصور حال العدم بل حال الوجود (والاحوال) فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم فى العدم وكأنه خص الوجود بالذكر مع اندراجه فى الاحوال لان كونه ثابتا فى العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت

وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه قيل المفهومات التى يسميها بعضهم احوالا لاشك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا فى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما وأما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة (هذا) كما ذكر (و) قد (بينا ان ثبوته) اى ثبوت المعدوم الممكن (ينافى كونه مقدورا و) كونه (مرادا) فان مايدل على نفى المقدورية يدل على نفى المرادية ايضا (فلا يمكن اثباته به) اى اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا بعضه دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذى ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن (ان اردتم به القدر الثابت فى المنفى) وهو التميز الذهنى (فظاهر أنه لا يوجب الثبوت) والا لكان المنفى ايضا ثابتا (وان اردتم به غيره) اى غير ذلك القدر (منعناه) اى لا نسلم ثبوت التميز الذى هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن (وعليكم) اولا (تصويره) حتى نعلم انه ماذا (وتقريره) اى بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به (و) عليكم ثانيا (بيان كونه مقتضيا للثبوت) حال العدم فانا من وراء المنع فى المقامين

* الوجه (الثانى المعدوم متصف بالامكان) لان كلا منا فى المعدوم الممكن (وانه) اى الامكان (صفة ثبوتية كما سيأتى تقريره) فى المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) اى ثابتا لما مر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا) بل هو امر اعتبارى (كما سيأتى) فى ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (واهم شبه غيرهما) اى غير الوجهين المذكورين (منها ما يعود اليهما نحو انه) اى المعدوم الممكن (فى الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيآن) اذ لا يتصور تغاير الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله أن كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثانى بأن يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التى هى صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع) فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة فى العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين فى نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد أولى من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز فى علم الفاعل كاف فى القصد (و) نحو (ان الادراك) اى الاحساس (علم) اى نوع منه فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشئ (فليجز) أن يكون لنا (مدرك) اى محسوس (ليس بشئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بالحواس وايضا ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم بخلاف التعقل الا ترى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ما سنوردها فى مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا) وهى أن يقال لو كانت الذوات غير متقررة فى انفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشئ عن نفسه محال فوجب أن لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة فى انفسها وسيأتيك جوابها هنالك (خاتمة) للمقصد السادس (وفيها بحثان * الاول) فى تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شئ ام لا فانه بحث معنوى (الشئ عندنا الموجود) اى لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة (هو المعلوم ويلزمهم المستحيل) اى يلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الا أن يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية (و) قال (الناشى ابو العباس هو القديم وللحادث مجاز و) قالت (الجهمية هو الحادث و) قال (هشام) بن الحكم (هو الجسم و) قال (ابو الحسين) البصرى (والنصيبينى) من معتزلة البصرة (هو حقيقة فى الموجود ومجاز فى المعدوم) وهذا قريب من مذهب

الاشاعرة (والنزاع لفظى) متعلق بلفظ الشئ وانه على ماذا يطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة) والنقل اذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان اهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالانكار ولا يفرقون فى اطلاق لفظ الشئ بين أن يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا (ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيأ ينفى اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله (والله على كل شئ قدير ينفى اختصاصه بالقديم) لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابى العباس الناشى (و) قوله (ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك) ينفى (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قول هشام (و) قول لبيد (الا كل شئ ما خلا الله باطل) ينفى (اختصاصه بالحادث) لان الاصل فى الاستثناء أن يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية

* البحث (الثانى فى تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شئ) اى ثابت متقرر متحقق فى الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر (قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق) وتأثير الفاعل فى جعلها موجودة لا فى كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود (وقال غير ابن عياش انها فى حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا والعرض عرضا وهى) اى الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) اى البنية المركبة من امور عدة (او الى التفصيل) اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحياة فى الاعراض المركبة (و) القسم (الثانى) العائد الى التفصيل (اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر) انواع (اربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالتى الوجود والعدم وهى الجوهرية) التى هى من صفات الاجناس (الثانى الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له فى الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا فى كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل فى جعل الجوهر موجودا اى متصفا بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) اى وجود الجوهر (وهو التحيز) قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له فى اول حدوثه كون بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة (الرابع) الصفة (المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول فى الحيز) اى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية وهم يقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود أو ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول فى كل عرض غير مشروط بالحياة (وللاعراض) الانواع (الثلاثة الاول اعنى) الوصف (الحاصل حالتى الوجود والعدم وهو العرضية) التى هى من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود و) الصفة (التابعة له) اى للوجود (وهو الحصول فى المحل) فان العرضية ليست علة للحلول فى المحل مطلقا بل بشرط الوجود وأما سبب الحصول فى المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض (ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصرى فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما مر (وابن عياش ينفيهما حال العدم) لان التحيز علة للحصول فى الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا فى الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز

فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس (و) ابو يعقوب (الشحام يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهرا (مع) اثبات (الحصول فى الحيز) لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه (و) ابو عبدالله (البصرى يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول فى الحيز) فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم (وانه) اى البصرى (يختص من بينهم (باثبات العدم صفة) واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة (والكل) اى جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته) اى بيان وجوده (بالدليل) فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة أن يكون موجودا بل يحتاج فى العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازى انه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج فى العلم بوجودها الى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (لعلهم ارادوا انا بعد أن نعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اى ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لا جهالة فيه ولا سفسطة (اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده فى الخارج وماذا تقول فيمن يقول شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يمكن شريكا له وانه ممتنع) فى الخارج فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضى تحقق وجود الموصوف فى الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا الا ان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك * (المقصد * السابع الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضى منا وابو هاشم من المعتزلة) فانه اول من قال بالحال (وبطلانه ضرورى لما عرفت أن الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفى والاثبات) فى شئ من المفهومات (ضرورة واتفاقا فان اريد نفى ذلك) اى نفى ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفى والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما (فهو سفسطة) باطلة بالضرورة والاتفاق (وان اريد معنى آخر) بأن يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هى ما يتحقق تبعا (لم يكن النفى والاثبات) فى المنازعة التى بيننا (متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا) لانا ننفى الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفى وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا فى ذلك (والذى احسبهم) اى اظنهم (ارادوه حسبانا يتاخم اليقين) اى يقاربه (انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها) بأن يحاذى بها امر فى الخارج (فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما و) وجدوا (مفهومات ليس من شأنها ذلك) العروض كالامور الاعتبارية التى يسميها الحكماء معقولات ثانية (فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم) يجعلونه له (عدم ملكة ولا ننازعهم فى المعنى ولا فى التسمية) فقد ظهر بهذا التأويل ايضا أن النزاع لفظى قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس فى عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع أن الامتناع والذوات المتصفة به كشريك البارى مثلا ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال (حجة المثبتين) للحال (وجهان * الاول الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده) على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات فى الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هى ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته (وتسلسل) وجود بعد وجود الى غير النهاية (ولا معدوما والا اتصف الشئ بنقيضه قلنا) الوجود (موجود ووجوده نفسه) فان كل مفهوم

مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد
عليه كما مر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو أن وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا (فلا يتسلسل
او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشئ بنقيضه بهو هو بأن يقال) مثلا (الوجود عدم او الموجود
معدوم اما) اتصافه بنقيضه (بالنسبة) والاشتقاق (فلا) يمتنع (فان كل صفة قائمة بشئ فرد
من افراد نقيضه) كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم
ذو لا جسم فلا بعد فى أن يصدق ايضا أن الوجود ذو لا وجود * الوجه (الثانى السواد مركب من
اللونية) التى هى جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان (وفصل يمتاز به) عنها (وهو قابضية
البصر فرضا) انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذى هو من آثارها معلوم
فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها
التى هى فصولها عسير جدا (فنقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اى عرضان لزم قيام المعنى
بالمعنى) اذ لا بد أن يقوم احد ذينك الجزءين بالآخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية
(وسنبطله وان عدما) معا (او احدهما) فقط (لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال)
بديهة (قلنا المختار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا نعم ولم قلتم انه محال وحجتكم
عليه سنبطلها او نمنع الملازمة) اى نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما
فى الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز فى الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه (لان التمايز
بينهما ذهنى فليس فى الخارج شئ هو لون و) شئ (آخر هو القابض للبصر يقوم) ذلك الشئ
الآخر (به) اى بالشئ الاول الذى هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر (بل هو) اى السواد (لون ذلك
اللون بعينه) فى الخارج (قابض للبصر) فلا تمايز فى الخارج (وسنزيد هذا شرحا فى مكانه)
حيث نبين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وأن تلك الاجزاء انما تمايز فى الذهن دون الخارج
(فان قيل) اذا كان السواد امرا واحدا فى الخارج ولم يكن له جزء فيه بل فى الذهن فقط (يلزم
أن يكون للبسيط فى الخارج صورتان) ذهنيتان (متغايرتان) تطابقان ذلك البسيط اعنى صورتى
اللون وقابض البصر (وانه محال بالضرورة) لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينافى مطابقة
الاخرى له بديهة (قلنا لا نسلم استحالته) اى استحالة أن يكون للبسيط تانك الصورتان (وانما جزمك
بذلك) اى بكونه محالا انما هو من بديهة وهمك (لالفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل
فى المرآة) فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك
تسارع وهمك الى أن الحال فى الاجزاء العقلية كذلك (ولو علمت ان هذه الصور) التى هى
الاجزاء الذهنية صور (عقلية) مخالفة للصور الخيالية (ينتزعها العقل من الهويات الخارجية
بحسب استعدادات تعرض للنفس و) بحسب (شروط مختلفة تقتضيها) اى تقتضى هذه الشروط
تلك الاستعدادات وكلمة من فى قوله (من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر) بيان للشروط وقوله
(والتنبه) عطف على المشاهدة (لمشاركات ومباينات) اى فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها)
اى بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا (لم تستبعد) جواب لقوله
ولو علمت (ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص) واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او فى
بعض آلاتها صورة تطابقه فقط (و) أن تعقل صورة (اخرى تطابقه وبنى نوعه) كما اذا شاهدت مع
زيد أفرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التى تطابق زيدا
وبنى نوعه (و) أن تعقل صورة (اخرى يشاركها) اى يشارك ذلك الشخص وأشباهه بتأويل الهوية
الشخصية (فيها) اى فى تلك الصورة الاخرى (المشاركون له فى جنسه) كما اذا شاهدت مع افراد الانسان
افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبنى جنسه (خاتمة)

للمقصد السابع * (فى تفريعات القائلين بالحال) ذكرلهم فرعين * (الاول انهم قسموه) اى الحال (الى معلل اى بصفة موجودة) قائمة بما هو موصوف بالحال (كما تعلل المتحركية بالحركة) الموجودة القائمة بالمتحرك (و) تعلل (القادرية بالقدرة والى غير معلل) هو بخلاف ماذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به (نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم) والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت جوّز أبو هاشم تعليل الحال بالحال فى صفاته تعالى فكيف اشترط فى علة الحال المعلل أن تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه أن الاحوال المعللة لا تكون الا للحياة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على مامرّ والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة (الثانى) من الفرعين انهم (قالوا الذوات) كلها (متساوية) فى انفسها (وانما تمايز) الذوات بعضها عن بعض (بالاحوال) القائمة بها (و يبطله أن الذوات المتساوية لا بدّ وان يختص كل منها بحال) حتى يتصور تمايزها بالاحوال (فاما) أن يكون ذلك الاختصاص (لا لامر) يقتضيه (وانه ترجيح بلا مرجح واما) أن يكون (لامر وذلك) الامر المقتضى للاختصاص (اماذات فالكلام فى اختصاصه) من بين سائر الذوات (بالمرجحية اوصفة) لذات (فالكلام فى اختصاص الذات بها) اى بتلك الصفة (وبالجملة فالاشتراك فى الذوات) اعنى التساوى فى الحقيقة (يوجب الاشتراك والتساوى (فى اللوازم ضرورة) سواء كانت تلك اللوازم احوالا اولا فكيف يتصور الاشتراك والتساوى فى الحقيقة مع الامتياز باللوازم التى هى الاحوال (واما على رأينا) يعنى نفاة الاحوال (فالذوات متخالفة) فى الحقائق (وانها تشترك فى اللوازم وذلك غير ممتنع) لجواز أن تكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها (بخلاف العكس) وهو أن تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافى فى اللوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعا (وربما قال النافون للاحوال) ان ملخص حجة المثبتين لها هو أن الحقائق مشتركة فى امور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التى هى الحال وذلك منقوض (بان الاحوال تشترك فى الحالية) وتختلف بالخصوصيات التى يتميز بها بعضها عن بعض (وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها) اى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال (حال) فتشارك سائر الاحوال فى الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فيثبت حال آخر (فيتسلسل) الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اى كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال فى مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا (واجيب عنه بوجهين * الاول التزام التسلسل) فى الاحوال (وردّه الامام الرازى بانه يسدّ باب اثبات الصانع وفيه نظر) لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل فى الامور الموجودة والتزامهم لا ينافى هذا الامتناع (لجواز أن يمتنع التسلسل فى الموجودات ولا يمتنع فى الاحوال) التى ليست بموجودة (كما لا يمتنع فى الاضافات والسلوب) اتفاقا (والثانى ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف) فلا يصح أن يقال انها مشتركة فى الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف (واجاب) الامام الرازى (عنه) ايضا (بان ذلك جهالة) لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما أن يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر اولا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثانى اختلاف فلا مخرج عنهما (وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة) موجودة (او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود) أما على الاول فلانّ وجود الصفة فرع وجود الموصوف وأما على الثانى فلانّ الحال لا يقوم الا بالموجود (فاطلاقهما) اى

اطلاق التماثل والاختلاف (على الاحوال يكون بمعنى آخر) فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازى بعد ما زيف الوجهين المذكورين فى الجواب (اجاب) عن كلام النافين (بان الحال) اى مفهومه (ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما) وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعى أن مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب بجواب آخر أيضا وهو أن مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل وأما اذا ادعى أن الخصوصيات المميزة لبعض الأحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم أن المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات فى توجيهاتها * (المرصد * الثانى) من مراصد الامور العامة (فى الماهية) قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعنى الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهى بهذا الاعتبار متأخرة عنهما (وفيه) اى فى هذا المرصد (مقاصد) اثناعشر * (المقصد الاول فى تميز الماهية عما عداها لكل شئ) كليا كان او جزئيا (حقيقة هو بها هو هو) هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشئ والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هى اما أن تقاس الى امور مباينة اياها فذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما أن تقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها يقال (هى مغايرة لما عداها) من الامور التى تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض (لازما لها) لا ينفك عنها اصلا فأينما وجدت هى كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة (او مفارقا) عنها كالكتابة للانسان (فالانسانية من حيث هى انسانية ليست الا الانسانية فليست) الماهية الانسانية من حيث هى ماهية انسانية (موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيأ من المتقابلات) على معنى أن شيأ منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشئ منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين (بل هذه امور) زائدة على الماهية الانسانية (تنضم الى الانسانية فتكون) الانسانية (مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة) ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة (وعلى هذا فقس) وبالجملة اذا لوحظ ماهية فى نفسها ولم يلاحظ معها شئ زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشئ من عوارضها بل يحتاج فى هذا الحكم الى أن يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا فى تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية فى حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشئ من المتقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل فى الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها وأما الاجزاء المحمولة فهى وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر غيرها (فاذا سئلنا بطرفى النقيض وقيل الانسانية من حيث هى انسانية آ اوليست آ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هى آ لا انها من حيث هى ليست آ فان تقديم) حرف (السلب على الحيثية) كما فى العبارة الاولى (معناه) المتبادر (انها) اذا اخذت بهذه الحيثية (لا تقتضى آ) وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط (وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على) حرف (السلب انها) اذا اخذت بهذه الحيثية (تقتضى لا آ) وذلك لان الرابطة

فى هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولى (وهذا باطل ولو سئلنا
عن المعدولتين) أراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب (فقيل أهى آ اولا آ لم يلزمنا
الجواب) عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفى النقيض اذلا مخرج عنهما (وان قلنا)
اى وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا (قلنا لاهذا ولا ذاك) بالمعنى الذى عرفته اذليس شئ
من الالف واللاالف نفس الماهية ولاداخلا فيها (فان قيل الانسانية التى لزيد) من حيث
انها انسانية (ان كانت هى التى لعمرو كان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين) ومتصفا بالاوصاف
المتقابلة معا (وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا) بين افراده (قلنا) معنى هذا
الكلام أن الانسانية من حيث هى اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى
كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هى ليست شيأ مما ذكر فان الحيثية المذكورة
تقتضى قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا (هى من حيث هى ليست التى فى زيد ولا غيرها)
وليست التى فى عمرو ولا غيرها الان وحدتها وتغايرها وكونها فى زيد او عمرو كلها عوارض قطع
النظر عنها فى هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله فى زيد قولنا فى عمرو لكان اظهر (بل هما) اى كون
الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة (قيدان خارجان) عن الانسانية (يلحقانها
بعد النسبة اليهما) اى الى الوحدة والتعدد *(المقصد * الثانى) فى اعتبارات الماهية بالقياس
الى عوارضها التى ذكر حالها فى المقصد الاول وهى ثلاثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها
واطلاقها بلا تقييد فنقول (الماهية اذا اخذت مع قيد زائد) عليها (تسمى مخلوطة وبشرط شئ
ووجودها) فى الخارج (مما لامرية فيه) فان وجود الاشخاص فى الخارج بين لاسترة به وهى عبارة
عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو أن الشخص هل
هو مركب فى الخارج من الماهية والتشخص اوهو مركب منهما فى الذهن وسيرد عليك تحقيقه
ان شاء الله تعالى (واذا اخذت) الماهية (بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لاشئ وانها
لا توجد فى الخارج والا لحقها الوجود) الخارجى (والتعين فلم تكن مجردة) عن جميع اللواحق كما فرضناه
هذا خلف (وهل توجد) المجردة (فى الذهن) عند القائل بالوجود الذهنى (قيل لا) توجد (لان
وجودها فى الذهن من العوارض) واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجى (وقيل
توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر فى التصورات) اصلا (فلا يمتنع أن يعقل
الذهن (الماهية المجردة) عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بأن يعتبرها معراة عنها ويلاحظها
كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الايرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا
باستحالة الوجود فى الخارج ولا حكم على شئ الابعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من أن المعدوم
مطلقا اى خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهنى فيكون قسما من الموجود
المطلق باعتبار وجوده فى الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت
المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها
فى الذهن تكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام فى المجهول مطلقا فانه باعتبار
حصوله فى الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه
بهذا الوصف فرضا قسيم له (وقيل ان شرط تجردها عن الامور) واللواحق (الخارجية وجدت
فى الذهن بلا اشتباه (وان شرط تجردها مطلقا) اى من العوارض الخارجية والذهنية معا (فلا
توجد فيه لان الوجود الذهنى من العوارض كما مر (وفيه نظر فان كونه) اى كون الشئ (موجودا
فى الذهن ليس من العوارض الذهنية اذهى) اى العوارض الذهنية (ما جعله الذهن قيدا فيه)
اى فى الشئ بأن يعتبر الذهن لذلك الشئ عارضا ويلاحظه له (وهذا) الذى فرضناه موجودا

فى الذهن (عرض له فى نفس الامر كونه فى الذهن) من غير أن يعتبره الذهن عارضا له و يلاحظه فيه (و بعد وضوح الحق) فى أن مفهوم العوارض الذهنية ماذا (فلا نمنعك أن تسميها) اى تسمى الامور العارضة للشئ بحسب نفس الامر حال كونه موجودا فى الذهن (باللواحق الذهنيه) بناء على أن المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها فى نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها او اعتبر عروضه لها (واذا اخذت الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن المقارنة) للعوارض (والتجرد) عنها (سميت مطلقة و بلا شرط وهذه اعم من الاولين وقد وجدت) فى الخارج (احدى قسميها وهى المخلوطة ووجود الاخص) فى الخارج (مستلزم لوجود الاعم) فيه (فتكون هى) اى المطلقة (ايضا موجودة) فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب فى الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه * (المقصد * الثالث قال افلاطون) الماهية المجردة موجودة فانه (يوجد من كل نوع فرد مجرد) عن جميع العوارض (ازلى ابدى) لا يتطرق اليه فساد أصلا (قابل للمتقابلات واحتج عليه بأن الانسان قابل للمتقابلات والالم يعرض له فيكون) فى نفسه (مجردا عن الكل) لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل أن يكون قابلا لما يقابله (وأنت قد علمت ان المجرد لا وجود له) فى الخارج بل يمتنع أن يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا (و) علمت ايضا (ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هى هى) فانها فى حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هى المقارنة للتشخصات المتقابلة (واما وجود فرد) من الماهية الانسانية (يكون) ذلك الفرد (قابلا لزيد وعمرو) اى لتشخصهما كما يدل عليه كلامه (فضرورى البطلان) لاستحالة أن يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة فى زمان واحد وكذا ان أراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التى اعتبر تجريده عنها ضرورى البطلان ايضا فظهر أن دليله غير واف بما ادعاه (ولا يوجد فى الخارج الا الهويات الجزئية هذا) الذى ذكرناه انما يرد عليه (ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى آخر مثل ما اوله به بعض المتأخرين) وهو صاحب الاشراق (من ان لكل نوع) من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (امرا) من عالم العقول (مجردا) عن المادة قائما بذاته (يدبره) اى يدبر ذلك النوع و يفيض عليه كمالاته و يعتنى بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده (وهو الذى يسميه) ذلك البعض (رب النوع) و يعبر عنه فى لسان الشرع كما ورد فى الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها (فذلك بحث آخر) لا تعلق له بهذا المقام * (المقصد * الرابع الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها) فهى التى تلتئم من عدة امور مجتمعة (و ينتهى المركب الى البسيط) اذ لا بد أن يكون فى المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه (لان العدد) اى المتعدد بالفعل (ولو) كان (غير متناه فيه الواحد) الذى لا تعدد فيه بالفعل (ضرورة) لان الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد أى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا (وكلاهما يعتبر) بالقياس (الى العقل تارة و) بالقياس (الى الخارج اخرى) فالاقسام اربعة بسيط عقلى لا يلتئم فى العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجى لا يلتئم من امور كذلك فى الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة فى الخارج وان كانت مركبة فى العقل ومركب عقلى يلتئم من امور تتمايز فى العقل فقط ومركب خارجى يلتئم من اجزاء متمايزة فى الخارج كالبيت (والمركب العقلى لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر) سوى ما ذكر

(وهو

(وهو تعقل مالا يتناهى وانه محال) اذا كان فى زمان متناه (فلا تكون الماهيـة المعقولة معقولة) وهـذا انما يتم فى الماهيات المعقولة بالكنه * (المقصـد * الخامس فى تقسيم الاجزاء) للماهيـة المركبة (وهو من وجهين * الاول انها ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة) سواء كانت متساوية اوغير متساوية (والا فمتباينة) والمشهور أن المتداخلة مايكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر فى العبارة أن يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية (اما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة) اذا اعتبر ماهية مركبة منهما (والا) اى وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الآخر مع كونها متصادقة فى الجملة (فبينهما) لا محالة (عموم وخصوص اما مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص) وهذا انما يكون فى الماهيات الاعتبارية (نحو الجسم الابيض) فان العقل يعتبر منهما ماهيـة واحدة (اولا) يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس (نحو الحيوان الناطق فان الناطق) لكونه فصلا (هو المقوم للحيوان) الذى هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعنى الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض ولا شك أن الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه (واما من وجه) قسيم لقوله اما مطلقا (نحو الحيوان الابيض) فانه ماهيـة اعتبارية لان الماهيـة الحقيقية يمتنع أن يكون بين اجزائها عموم من وجه (واما المتباينة فاما أن يعتبر الشئ مع علة) من علله الاربع (او) مع (معلول) له (او) مع (ماليس علة ولا معلولا) بالقياس اليه فان قلت تركب الشئ مع علته يستلزم تركب الشئ الذى هو تلك العلة مع معلوله ففى التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشئ مع علته أن يعتبر ذلك الشئ من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشئ مع معلوله أن يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا (والاول) وهو المعتبر بالقياس الى العلة (اما) معتبر (مع الفاعل نحو العطاء) فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل (او) مع (القابل نحو الفطوسة) وهى التقعير الذى فى الانف فقد اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى قابله (او) مع (الصورة نحو الافطس) وهو الانف الذى فيه تقعير وهو يجرى مجرى الصورة من الانف (او) مع (الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها) فى الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة (والثانى) وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول (نحو الخالق) والرازق وامثالهما مما اعتبر فيه الشئ مقيسا الى معلوله (والثالث) وهو الذى اعتبر مع ماليس علة ولا معلولا (اما متشابهة) فى الماهية (نحو اجزاء العشرة) وهى الوحدات المتوافقة الحقيقة (او متخالفة) فى الماهية وهى (اما) متمايزة (عقلا) لا حسا (كالجسم المركب من الهيولى والصورة) فان اجزاءه متخالفة متمايزة فى العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة (او خارجا) اى حسا كاعضاء البدن وعلى هذا ففى قوله (نحو الانسان المركب من النفس والبدن) نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية (و) نحو (الخلقة المركبة من اللون والشكل) المتمايزين فى الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات * التقسيم (الثانى انها) اى الاجزاء (اما وجودية) بأسرها بمعنى أنه لا يكون فى مفهوماتها سلب (اولا) يكون كذلك (و) القسم (الاول اما حقيقية) اى غير اضافية (كما مر) من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد (او اضافية نحو الاقرب) فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان (او ممتزجة) من الحقيقية والاضافية (نحو السرير) فانه مركب من القطع الخشبية وهى موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل السرير وانه

امر نسبي لا يستقل بالمعقولية (والثانى) وهو ما لا يكون بأسرها وجودية (نحو القديم فانه موجود لا اول له) فقد يتركب مفهومه من وجودى وعدمى ولم يتعرض لما هو عدمى محض لانه غير معقول فان العدمات لا تعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هنالك قطعا (واعلم أن هذه الاقسام) المذكورة فى هذين التقسيمين انما هى (فى الماهية) على الاطلاق (اعم من أن تكون ماهية (حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا) الماهية (الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة) فتكون وجودية قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم الثانى باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذ لم تجعل الاضافات من الموجودات الخارجية (والنسبة بينها) اى بين اجزاء الماهية الحقيقية (قد تمتنع على بعض الوجوه) المذكورة فى التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين * (المقصد * السادس الماهيات) الممكنة (هل هى مجعولة) بجعل جاعل (ام لا ففيه مذاهب ثلاثة * الاول انها غير مجعولة مطلقا) سواء كانت بسيطة او مركبة (اذ لو كانت الانسانية مثلا (بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم) جعل (الجاعل انسانية) لان ما يكون اثرا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا (وسلب الشئ عن نفسه محال) بديهة (والجواب انا لا نسلم استحالته فان المعدوم) فى الخارج (دائما مسلوب عن نفسه دائما) فاذا ارتفع الجعل فى وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية فى الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع فى الخارج وليس ذلك بمحال (انما المحال) هو الايجاب (المعدول وحاصله أن عند عدمه) اى عدم جعل الجاعل (ترتفع الماهية) الانسانية عن الخارج (رأسا) وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج (لا أنها تتقرر) فى الخارج (مع اللاانسانية) حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية (والمحال هو هذا الثانى) الذى هو الايجاب المعدول (والاول) الذى هو السلب (مما نقول به) المذهب (الثانى انها مجعولة مطلقا) اى فى الجملة (اذ لو لم تكن الماهية) اى شئ من الماهيات (مجعولة) اصلا (ارتفع المجعولية مطلقا) اى بالكلية (لان ما فرض كونه مجعولا من وجود أو موصوفية الماهية به) اى بالوجود (فهو) ايضا (ماهية فى نفسه) والمقدر أن لا شئ من الماهيات بمجعولة فلا يكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المصنف فى تحرير المسئلة أن احد المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة أما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل وأما المركبة فكذلك ايضا ولان اجزاءها البسيطة مجعولة (والجواب أن المجعول هو الوجود الخاص) اى هويته (لا ماهية الوجود) فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب (الثالث) الماهية (المركبة مجعولة بخلاف) الماهية (البسيطة لان شرط المجعولية الامكان) وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان (وانه) اى الامكان (لا يعرض للبسيط فانه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة (لا تتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه) فلا يتصور عروضه له (وقد اعترض) عليه (بانه لو صح) ما ذكرتم لم تكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط مجعولة (لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر) فى مباحث التعريف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء الصورى مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا (وانه يفضى الى نفى المجعولية بالكلية) وأنتم لا تقولون به (لا يقال) فى دفع هذا الاعتراض (المجعول انضمامها) اى انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض (او وجودها) اى وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية (لانا نقول ذلك) الذى ذكرتموه من الانضمام

او

او الوجود (ايضا له ماهية فهى اما بسيطة فلا تكون مجعولة) على ذلك التقدير (اومركبة فيعود الكلام)
فيه وفى اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة (والحل)
هو (ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية) البسيطة (بالنسبة الى الوجود)
فالامكان يقتضى شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط (واعلم ان هذه المسئلة من المداحض)
التى تزلق فيها اقدام الاذهان (وانا نريد أن نثبت اقدامك) فى هذه المسئلة (باشارة خفيفة الى تحرير
محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك) التحرير (فنقول الحكماء
لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى وجعلوا الماهية) الممكنة (قابلة لهما ولرفعهما رأوا العوارض)
اى الامور التى تعرض لتلك الماهية (ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هى هى اى مع
قطع النظر عن هوياتها الخارجية) وعن وجودها الذهنى ايضا اذ لا مدخل فى ذلك اللحوق
لخصوصية شئ من الوجودين بل لمطلق الوجود فأينما وجدت الماهية كانت متصفة به (وذلك
كالزوجية للاربعة) فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة فى الخارج
اوفى الذهن (فلو فرض اربعة) موجودة باحد الوجودين (غير زوج لم تكن اربعة) فيلزم التناقض
وكذا الحال فى تساوى الزوايا الثلاث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها
كالزوجية للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوى الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا (وقسم آخر يلحق
الوجود اى الهويات الخارجية) لا الماهية من حيث هى هى (نحو التناهى والحدوث للجسم فانه) اى
نحو ما ذكر (لا يلزم ماهيته) اى ماهية الجسم من حيث هى هى (بل وجوده) الخارجى (فان من تصور
جسما قديما او غير متناه لم يكن) ذلك الشخص (متناقضا فى نفسه ولا متصورا الجسم غير جسم)
كما لزمه ذلك فى تصور اربعة غير زوج (وقسم) ثالث (يلحق الماهية باعتبار وجودها فى الذهن) فيكون
لخصوصية هذا الوجود مدخل فى عروضه للماهية فلا يحاذى به امر فى الخارج وهذا القسم هو المسمى
بالمعقولات الثانية (نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية) العارضة للاشياء الموجودة فى الذهن
وليس فى الخارج ما يطابقها (فنبهوا) بقولهم ان الماهيات غير مجعولة (على ان المجعولية انما تلحق
الهوية لا الماهية) اى هى من عوارض الوجود الخارجى لا من عوارض الماهية من حيث هى هى (فلو
تصور) مثلا (انسان غير مجعول لم يكن) ذلك المتصور (لا انسانا) حتى يلزم التناقض (وارادوا) يعنى
هؤلاء النافين (بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل) الموجد وهذا كلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من
لوازم الوجود دون الماهية (وقال بعضهم وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير) سواء كان فاعلا
موجدا او جزأ مقوما (انها) اى المجعولية بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها مع قطع
النظر عن وجودها (فان الاحتياج الى جزئها) الداخل فى قوامها (يلحقها لنفس مفهومها)
من حيث هو هو (قطعا) فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف
البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا فى الاحتياج اللازم للوجود وارادوا
بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيآن أن الاحتياج العارض للماهية المركبة
فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا
كلام صواب لا شبهة فيه (وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا) سواء كانت مركبة او بسيطة (وقد
ارادوا عروض المجعولية لها فى الجملة) اى ارادوا أن الاحتياج عارض لها اعم من أن يكون عروضه
لنفس الماهية او للوجود وأعم من أن يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام
صدق لا شك فيه (وان عاقلا) عطف على أن هذه المسئلة اى واعلم أن عاقلا (لم يقل بان الماهية
الممكنة مستغنية فى تقررها) وثبوتها (فى الخارج عن الفاعل) الموجد كما يتبادر اليه الوهم من
قولهم الماهية غير مجعولة (الا ما ينسب الى المعتزلة) من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة فى انفسها

من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره فى اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هى اومن لوازم وجودها الخارجى او الذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما أن الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا اوغير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل فى الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وأبعد من ذلك ما قاله الامام الرازى من أن معنى قولهم الماهية غير مجعولة أن المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من أن الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب أن يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها فى حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد و لم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل بينهما فتكون احداهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل فى الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره فى الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا فى الخارج فان الصباغ مثلا اذا اصبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ فى الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا فى الخارج فليست الماهيات فى انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا فى انفسها مجعولة بل الماهيات فى كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغى أن ينازع فيه ولا منافاة بين نفى المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذى ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا انه الحق الذى لا يتوهم بطلانه فالقول بنفى المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى أن المركبات مجعولة دون البسائط فان أرادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منفية عنهما معا و بمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان أرادوا كما هو الظاهر من كلامهم أن ماهية المركب فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتى لا يتصور فى البسيط فهو والمركب يتشاركان فى ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفى نفى المجعولية بحسب الماهية و يتمايزان بأن المركب مجعول فى حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة * (المقصد * السابع المركب اماذات) ان كان قائما بنفسه (واما صفة) ان كان قائما بغيره (والاول يقوم بعض اجزائه ببعض آخر) منها (والا) اى وان لم يقم بعض اجزائه ببعض (استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة) وحدة حقيقية لما سياتى فى المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا فحق هذا المقصد أن يؤخر عن التاسع على أن حاجة بعضها الى بعض لا يجب أن يكون بقيامه به لجواز أن يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد فى الاول ايضا من أن يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه (والثانى) اى المركب الذى هو صفة (يقوم بثالث) هو غير المركب واجزائه (فاما أن يقوم اجزاؤه) كلها (بذلك الثالث) ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا (او يقوم جزء منه بذلك الثالث) ابتداء (و يقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه) اى قيام الجزء الآخر (بالثالث بالواسطة) التى هى الجزء القائم به ابتداء (* المقصد * الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء) سواء كانت اجناسا اوفصولا اوغيرها (اذا علم انها مشاركة لغيرها فى ذاتى) اى امر غير خارج عنها (ومخالفة) لذلك الغير (فى ذاتى) بالمعنى

المذكور

المذكور اذ يعلم بالضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما (لا بأن يشتركا) اى يحكم على الماهية بكونها مركبة بأن تشارك غيرها فى ذاتى وتخالفه فى ذاتى آخر لا بأن يشتركا (فى ذاتى ويختلفا بعارض) ثبوتى (اوسلب) اى عارض سلبى (لجواز كونه) اى كون ذلك الذاتى اعنى ماليس بعرضى (تمام ماهيتهما كافراد البسيط) الذى هو طبيعة نوعية فان افراده (تختلف بالتعينات) التى هى امور عارضة مع أن الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة فى الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبى هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات امر وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود (ولا بأن يختلفا فى ذاتى مع الاشتراك فى عارض) ثبوتى (اوسلب) فان هذا ايضا لا يقتضى التركيب (اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية اوسلبية) ويمتازان بتمام الحقيقة ولا تركيب فى شئ منهما (واعلم أن المشتركين فى ذاتى اذا اختلفا فى لوازم الماهية دل) ذلك (على التركيب لان اللازم) المذكور المستند الى الماهية (لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا) مثله بل لا بد أن يستند الى شئ آخر معتبر فى الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بأن يشتركا فى ذاتى ويختلفا بعارض اوسلب وأما الاشتراك فى عارض ثبوتى اوسلب والاختلاف فى عارض آخر ثبوتى اوسلبى فظاهر أنه لا يقتضى تركيبا اصلا * (المقصد * التاسع لا بد) فى تركب الماهية الحقيقية (من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل) من الاجزاء (عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية (كالحجر الموضوع بجنب الانسان) قالوا هذا الحكم الكلى بديهى والتمثيل للتوضيح (واورد العسكر) فانه مركب (من الآحاد) مع استغناء كل منها عن الآخر (والمعجون) فانه مركب (من المفردات) مع أن كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلى (واجيب) عنه (بأن الجزء الصورى فيهما) وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات بأسرها (محتاج الى) الجزء (المادى) الذى هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة (والاولى) فى الجواب (أن يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج) اى صورة نوعية تابعة للمزاج (يستعقب كيفيات) وآثارا صادرة عنه (وانه) اى ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون و(محتاج الى الاجزاء) الاخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازى فى المباحث المشرقية وأما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التى هى مبدأ الآثار الصادرة عنه فهى محتاجة الى الجزء الاول الذى هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقى وجعل جزأ من المعجون محتاجا الى باقى الاجزاء لزم تركب الجوهر الذى هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المترتبة عليه قال والمحال تركب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزأ منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم حينئذ تأخر احد الجزءين عن الآخر نعم يستحيل أن يكون العرض جزأ محمولا للجوهر فتأمل (واما العسكر فانه) عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه (ماهية) وحدتها (اعتبارية والكلام فى الماهية الحقيقية) الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر فى أن المركب فيهما عين الآحاد بأسرها وفى انه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفى انه يمكن أن يعتبر هنالك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا أن تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزأ من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا فى الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل

(ثم انه يجب أن تكون الحاجة) بين الاجزاء اما من جانب واحد أو من الجانبين (بحيث لا تستلزم الدور) وذلك اعنى استلزامها الدور (بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما) احتياج كل جزء الى الآخر (من جهتين فجائز) اذ لا دور فيه (كما يحتاج الهيولى) الى الصورة (من وجه) وهو أن بقاء الهيولى بالصورة (و) تحتاج (الصورة) الى الهيولى (من) وجه (آخر) وهو احتياجها فى تشخصها الى الهيولى (وسياتى) ذلك فى موقف الجواهر * (المقصد * العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض) فى الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك أن الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد أن يكون بينهما حاجة (فاحدهما علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والا استلزمه) وكان الجنس منحصرا فى نوع واحد أو نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وكلاهما باطل (فالفصل علة للجنس) وهو المطلوب (واجيب عنه بأن المحتاج اليه) هو (العلة الناقصة وانها غير مستلزمة) لمعلولها (فان أردت بالعلة) العلة (التامة منعنا كون احدهما علة) للآخر (والحاجة) التى يجب ثبوتها بين الاجزاء (لا تستلزمه) اى كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر (وان أردت) بالعلة العلة (الناقصة فلعل الجنس علة) ناقصة (للفصل ولا يجب استلزامها) لمعلولها (انما المستلزم) للمعلول (هى العلة التامة) فلا يلزم انحصار الجنس فى نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وفى عبارة الجواب استدراك اذ يكفى أن يقال ان أردت بالعلة التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو أن الفصل علة لوجود الجنس فى الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله (قال الحكماء الجنس) امر (مبهم) فى العقل يصلح أن يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها (وانما تحصله بالفصل) فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا (فهو) اى الفصل (علة له يحصله فى العقل) اى يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اى يعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه فى الذهن (لا انه علة خارجية) لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس فى الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول (وهذا) الذى ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه فى العقل (بين) لا حاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون لهم (فانه ليس المقدار) مثلا (امرا معينا) ممتازا فى الخارج (يقترن به تارة كونه خطا) اى فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته فى المقدارية (وتارة) كونه (سطحا) وتارة كونه جسما تعليميا (بل ثمة مقدار) مخصوص (هو) فى نفسه (الخط ليس) ذلك المقدار (الا) الخط من غير أن يكون هناك شيئان يجتمعان فى الخارج فيتحصل منهما الخط (ومقدار) آخر (هو السطح ليس الا) السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمى ليس الا (نعم المقدار) امر (مبهم فى العقل) يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شئ منها (بل يحتاج فى تحصله) ومطابقته لتمام الماهية الموجودة فى الخارج (الى أن يكون احدهما) بل احدها اى الى أن يقترن به فصل واحد منها ليقرره ويحصله (فما لم يقترن به) فى العقل فصل من تلك الفصول (لم تحصل له الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجود فى الخارج (و) لا الصورة (السطحية) ولا الصورة الجسمية (وتقرر لك من هذا) الذى صورناه فى المقدار وانواعه (انه ليس بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج) بأن يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا (كيف والامران المتمايزان) بالوجود (فى الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اى اتصال فرضت) كالملازمة والحلول فى الهيولى

والصورة (ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير) مفهوم (الخاص ويتحصل) مفهوم العام (بالخاص) كما تحققته (فيكون له) اى لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية مغايرة لصورة الآخر (و) لكن (هويتهما فى الخارج واحدة) فلا تمايز بينهما فى الخارج بل فى الذهن فقط (فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد فى الخارج) بأن يكون الحيوان موجودا فى الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجى لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطأة (فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق) اى من حيث انه متحصل قد دخل عليه من هذه الحيثية ما من شأنه أن يحصله كالناطق مثلا (كان هو الانسان) اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل فى طبيعته الناطق (واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره) اى غير الناطق (منضم اليه) اى الى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة هى غيرهما (كان كل واحد منهما جزأ لها) اى لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شئ منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما (واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه) كما أخذناه أولا (او غيره بوجه) كما اخذناه ثانيا (فهو المحمول) على الانسان والحاصل أن الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شئ اى بشرط أن ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا أمرا واحدا فلا يلاحظ حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شئ اى بشرط أنها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين فى العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شئ فيكون لها جهتان اذ يمكن أن يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وأن يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتى المحمول (ومعنى حمله) اى حمل الحيوان مثلا (عليه) اى على الانسان (ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه) يعنى قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من أن المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقى وهذا المقام يستدعى مزيد بسط فى الكلام لينضبط به المرام وهو أن نقول لا اشكال فى تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التى لا يحمل عليها مواطأة انما الاشكال فى تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها أن يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشى والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشى وأخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر وأخواته ثم ان هذه المفهومات التى ليست خارجة عنها لا شك أنها متغايرة فى الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة فى الذهن اما أن تكون صور الشئ واحد فى حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى الثانى اما أن تكون تلك الماهية المتعددة موجودة بوجودات متعددة أو بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة * الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشئ واحد بسيط

ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كمامرّ وهذا هو القول بأن الاجزاء المحمولة عين المركب فى الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء فى الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا فى الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين فى الكتاب ولا اشكال عليه الا ماسلف من أن الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط فى الخارج وقد عرفت جوابه هنالك * الاحتمال الثانى أن تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا أنها موجودة فى الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بأن الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه أن ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه فى محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال * الاحتمال الثالث أن تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بأن الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بأن الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج فى الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين فى الماهية والوجود وان فرض بينهما اى ارتباط أمكن يمتنع أن يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد أو ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من أنها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم أن تفسير الحمل بالتغاير فى المفهوم والاتحاد فى الهوية انما يصح فى الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا متأصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى أن ماصدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم ايضا أنّ الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمول عليها لا يجوز أن تكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك انه اذا حصلت الاجزاء الخارجية بأسرها فى العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدّا تامّا لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هى الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فحينئذ ان لم تشتمل على امر زائد كانت هى تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل فى الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم تدخل فلا اعتبار به فى الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب فى العقل فيلزم أن يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان فى العقل وانه محال فبطل ما قيل من أن تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافى تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجى اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بدّ أن يعتبر الجزء مع نسبة هى خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك أن المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز أن يتركب من اجزاء محمولة وأن المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا فى الخارج (وفرّعوا على علية

الفصل) كما فهموا (فروعا اربعة * الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين) اى لا يجوز أن يكون لماهية واحدة جزءان احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع مّا والآخر

فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر (والا كان كل منهما علة للآخر) وانه محال (وأورد عليهم الحيوان والناطق فانه جنس للانسان) مشترك بينه وبين الفرس مثلا (والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له) مشترك بينه وبين الملك (والحيوان فصل له يميزه عن الملك) فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل فى الانسان بالقياس الى نوعى الملك والفرس (واجابوا عنه بأن المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذى له النطق) اى ادراك المعقولات (فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك (بل مختلفا بالماهية فيهما) فلا يكون جنسا لهما (وان كان) المراد بالناطق (هو هذا العارض) اعنى مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات (لم يكن فصلا) للانسان بل هو أثر من آثار فصله * الفرع (الثانى الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشئ واحد) سواء كان نوعا اخيرا اولا (فصلان قريبان) اى فى مرتبة واحدة (والا اجتمع على المعلول الواحد) بالذات (علتان مستقلتان) قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذى فى مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامى والنامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما فى افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر أولا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس فى النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز أن يكون للجنس اجزاء وأن يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقى الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها بأقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان (ويكفينا فى ذلك) اى فى أن الفصل القريب لا يتعدد (ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلا يجوز تعدده والا لم يكن شئ منهما وحده فصلا بل الفصل فى تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى (ولو أردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) للشئ (عن جميع ما عداه لم يمتنع) تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر فى الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان جعل صفة للتميز لم يمتنع تعدده فى ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تعريفا على العلية * الفرع (الثالث لا يقوم فصل) قريب (الا نوعا واحدا والا) اى وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين فى مرتبة واحدة (فللبسيط اثران) هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى أن يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد فى الآخر * الفرع (الرابع وهو فرع) الفرع (الثالث المتقدم انه) اى الفصل القريب (لا يقارن) فى مرتبة واحدة (الا جنسا واحدا والا فللبسيط اثران) اذ لو قارن جنسين فى مرتبة واحدة لقوم نوعين فى مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزءا اخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت أن الفصل القريب لا يقارن جنسين فى مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب أن لا يقوم نوعين فى مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان فى الدليل بلا تفريع بينهما (وكل ذلك) اى جميع ما ذكر من الفروع (ضعفه ظاهر)

لابتنائه على أن الفصل علة للجنس فى الخارج (ويظهر حقيقته) اى حقيقة كل ماذكر وضعفه
مما لخصناه) واوضحناه من تحقيق كلامهم فى الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تتأتى
هذه الفروع على مالخصه اولا قلت أماتعاكس الحال بين الجنس والفصل فلامنع منه عليه لجواز
أن يكون مفهومان فى كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك فى الماهيات الحقيقية
اذلم يجز أن يكون بين اجزائها عموم من وجه وأما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما
ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر فى حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا
عنه لافصلا مقوماله وان لم يتحصل الجنس بأحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لامتعددا
هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لايتصور فيه ابهام وتحصيل فلامنع من تعدد
الفصل القريب فيه كما عرفت وأما تقويم الفصل القريب لنوعين فى مرتبة واحدة فيستلزم أن يكون
بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله وأما مقارنته لجنسين فى مرتبة واحدة فان كانت
فى نوعين لزم ذلك ايضا اعنى أن يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وان كانت فى نوع
واحد لزم أن يكون لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لايتحصل حينئذ كل منهما
بالفصل وحده والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنساله بل يتحصل كل منهما
بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن أن يكون له مدخل فى تحصيل الآخر الا باعتبار
تحصله فى نفسه فيلزم أن يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور * (المقصد
الحادى عشر الماهية) كالانسان مثلا (تقبل الشركة) اى لاتمنع من فرض اشتراكها وحملها
على كثيرين (دون التعين) المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لايمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة
بالبديهة (فهو غيرها وقد اختلف فى التعين) الذى هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها
(هل هو وجودى) اى موجود فى الخارج (ام لا فذهب المحققون) من العلماء (الى انه وجودى لانه
جزء المعين الموجود) فى الخارج (وجزء الموجود) الخارجى (موجود) فى الخارج بالضرورة (وقد قال
بعضهم) يعنى الكاتبى (ان اردت بالمعين معروض التعين) وحده (فلا نسلم أن التعين جزؤه بل هو عارضه)
ووجود المعروض فى الخارج لايستلزم وجود عارضه فيه الاترى أن العمى العارض للموجودات
الخارجية ليس موجودا فى الخارج (او المجموع) المركب من العارض والمعروض (فلا نسلم انه)
اى المعين بهذا المعنى (موجود) فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجودان
بل الموجود عنده هو المعروض وحده (والجواب أن المراد بالمعين) الذى ادعينا وجوده (هو الشخص
مثل زيد ولا ريبة) لعاقل (فى وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان) وحده (قطعا والالصدق
على عمرو انه زيد) كما يصدق عليه انه انسان (فاذن هو الانسان مع شئ آخر نسميه التعين فيكون
ذلك) الشئ (الآخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين أن تركب الشخص
المعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال (واعلم ان نسبة الماهية
الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصول) فكما أن الجنس مبهم فى العقل يحتمل
ماهيات متعددة ولا تعين لشئ منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج
ولا يتمايزان الا فى الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشئ منها
الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان فى الذهن
فقط فليس فى الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى
يتركب منهما فرد منها والالم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هنالك الا موجود واحد
اعنى الهوية الشخصية الا أن العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية
النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله (بيد أنه لايحصل من كل مشخص صورة

في العقل

فى العقل مغايرة للصورة الاخرى) الحاصلة من مشخص آخر لان المشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها فى ذات النفس بل فى آلاتها فكذا صورة الماهية المشخصة انما ترتسم فى الآلة ولا تتناولها الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها من الانواع فانها امور كلية يحصل منها فى العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع فى العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم فى الحواس مع كون الماهية واحدة (والاشخاص تمايزها فى الوجود الخارجى بهوياتها) اى بذواتها لا بتشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز فى هذا الوجود بين الماهية والمتشخص ومن ههنا ظهر أن لا وجود فى الخارج الا للاشخاص واما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبائع فى الخارج ان أراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين افرادها لزمه أن يكون الامر الواحد بالشخص فى امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجى فهو بحيث اذا نظر اليه فى نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا فى حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد أن فى الخارج موجودا اذا تصور هو فى ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو أيضا باطل لما مر آنفا من أن الموجود الخارجى متعين فى حد نفسه فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد أن فى الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه فى العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود فى الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا فى العبارة وأما ما يقال من أن الطبيعة الانسانية مثلا قابلة فى نفسها للتعدد والتكثر فتحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة فى الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة فى الخارج على أنها متكثرة لا على أنها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه أن كل واحد من تلك الكثرة لابد أن يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شئ منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهة (وقد احتج الامام الرازى) على كون التعين امرا وجوديا (بأنه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان) لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره (واما عدما مضافا وحينئذ اما أن يكون عدما للاتعين العدمى فيكون هو وجوديا (واما) أن يكون (عدما لتعين آخر فذلك) التعين (الآخر ان كان عدما فهذا) التعين (عدم العدم فهو وجود) والتعين الآخر مثله فيكون هو أيضا وجودا (وان كان) ذلك التعين الآخر (وجودا وهذا) التعين الذى نحن فيه (مثله فهو) ايضا (وجود) فثبت أن كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا (والجواب لانسلم انه لو كان التعين (عدميا لكان عدما) وانما يلزم ذلك اذا كان العدمى بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمى يقابل الوجودى كما أن العدم يقابل الوجود فلو كان العدمى عدما لكان الوجودى وجودا وليس كذلك (بل المراد بالوجودى ما يكون ثبوته لموصوفه بوجود له) اى الوجودى ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجود له فى الخارج (نحو السواد) القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجود له (لا أن يكون ذلك) اى ثبوته لموصوفه (باعتبار وجودهما فى العقل واتصافه به فيه) كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة فى الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو فى الذهن (وهو) اى الوجودى بالمعنى المذكور (اعم من الموجود) لا مطلقا بل من وجه (لجواز وجودى لا يعرض له الوجود ابدا) كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودى انه مفهوم يصح أن يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودى سواء وجدا ولم يوجد

وأما صدق الموجود بدون الوجودى ففى الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن
الوجودى مستلزما للوجود فلا يكون العدمى مستلزما للعدم (ويقرب من هذا) الذى ذكرناه فى تفسير
الوجودى (ماقيل انه) اى الوجودى (عرض من شأنه الوجود) الخارجى سواء وجد أو لم يوجد

(وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر) اذ المفهومات المغايرة
لمفهومى الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من أن لا يكون التعين وجودا أن يكون عدما (أو) كان
الوجودى (ماليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية) اذ يصدق عليها أنها ليست
نفس مفهوم العدم (ولا قائل به) فان قلت الوجودى والعدمى قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم
ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت فحينئذ يجاب بأن التعين
اذا كان معدوما لم يلزم أن يكون عدما لشئ آخر بل ربما كان شيأ معدوما فى نفسه وهو ظاهر

(واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمى لوجهين الاول لو كان) التعين (وجوديا لتوقف انضمامه الى
الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بأن الماهية ممتازة) عن
غيرها (بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه) اى فى هذا الجواب (نظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية
عن حصة اخرى) منها اذ لولا امتياز احداهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحداهما وانضمامه
اليها أولى من العكس (وذلك) اى امتياز الحصة عن الحصة (انما يكون بالتعين) لا بذات الماهية
بل الجواب أن يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة فى ذلك كما فى
اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه أن التعين او الفصل ينضم الى الماهية فتتخصص
الماهية حال الانضمام لانه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام * الوجه (الثانى لو كان)
التعين (موجودا) خارجيا (لكان معينا) فان كل موجود خارجى لابد أن يكون متعينا فى نفسه
(فهو) اى كل واحد من التعين (مشارك للتعينات) الاخر (فى كونها تعينا وتمتاز عنها بتعين) آخر يخصه
(فيتسلسل) اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين الآخر (واجيب عنه بأن كونه تعينا) اى مفهوم التعين
المشترك بين التعينات امر (عارض للتعينات) وهى متمايزة بذواتها المخصوصة (والمحوج الى التمايز بتعين
زائد هو الاشتراك فى الماهية) دون الاشتراك فى العوارض قال المصنف (وفيه نظر لان كل تعين) اى كل
فرد من افراد التعين (فله ماهية كلية فى العقل ضرورة) لان كل موجود فى الخارج كذلك
(سواء كان له ما يشاركه فى نوعه ام لا) بل انحصر نوعه فى شخصه (وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشركة)
بخلاف ماهيته (ويتم الدليل) بلزوم التسلسل ولقائل أن يقول لا نسلم أن كل تعين له ماهية كلية
ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بأن كل
موجود خارجى كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو فى نفسه
بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد
عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان (والحق أن) هذين (الدليلين) الخالفين
للمتكلمين على كون التعين عدميا (مبنيان على كون التعين امرا منضما الى الماهية فى الخارج ممتازا) فيه
(عنها وقد علمت أنه نفس الهوية) الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا (وهذا) اى كون التعين ممتازا
عن الماهية فى الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه (هو الذى حاول المتكلمون
نفيه) فان هذا النفى هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين (فاذن النزاع لفظى) فان الحكماء يدعون
أن التعين امر موجود على أنه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون
يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى

(المقصد الثانى عشر قال الحكماء) الذاهبون الى كون التعين وجوديا (التعين ان علل
بالماهية) بأن تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما (اما بالذات أو بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها

فى التشخص

فى الشخص) الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذى علل بها ولم يمكن أن يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاوّل فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء وأما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رايهم فلا يتصور هنالك تعدد أصلا بل هذا اقوى فى نفى التعدد من انحصار الماهية فى شخص واحد (والا) وان لم يعلل التعين بالماهية (فلا يعلل بما يحل فيها) اى فى الماهية (لانه) اى حلول شئ فى الماهية (فرع تعينها) لانها مالم تتعين فى نفسها لم يتصور حلول شئ فيها فلا يجوز أن يعلل تعينها بما حل فيها والادار (ولا) يعلل ايضا (بما ليس حالا) فى الماهية (ولا محلا لها اذ) هو مباين عنها (نسبته الى الكل سواء) فلا يمكن أن يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا التعين ماهية دون اخرى (بل) يعلل (بمحلها) اى بمحل الماهية (فيجوز تعددها) اى تعدد أفرادها (بتعدد القوابل) اى المحال (اما بالذات) كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصورة الانسانية (واما بسبب اعراض تكتنفها) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد أشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه فى شخص واحد أيضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية (وبنوا على هذا) الذى ذكروه من أن تعدد أفراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعنى مادتها على احد الوجهين (ان ماليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى الشخص) الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادى فهى اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مرّ وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا أو استعدادا * ولما كان لقائل أن يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم أجاب بقوله (والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية) اى حالة فى المادة (لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف) فهى فى حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التى تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة فى اشخاصها (قال بعض الفضلاء) اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل (فالقابل ان كان تشخصه بماهيته) اولوازمها (انحصر نوعه فى شخصه ولم يقولوا به) اى بكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره فى شخص واحد (بل تعينه عندهم بصورته) فان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها الا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه (وان كان) تشخص القابل (بما حل فيه لزم الدور) الذى ادّعيتموه (وان كان) تشخصه (بقابل آخر لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل أنه لو صح دليلكم على أن تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون لقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف (والجواب) عن اعتراض بعض الفضلاء (بأن تعينه) اى تعين القابل معلل (باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية) بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم (لا يجدى) خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدى (نفعا لانهم لما جوّزوا تعينه) اى تعين القابل (بما حل فيه) لان مرجع ماذكروه هو أن علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لانهاية له اتجه لنا أن نقول (فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك) اى على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ فى تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل

والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضى
تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد أفراد الماهية ايضا (ومنهم من جعل هذا) الاعتراض
(دليلا على أن التعين ليس وجوديا) فقال لو كان تعين الشخص الذى له مايشاركه فى نوعه وجوديا
لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها فى شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان
بماهيته انحصر نوعه فى شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور
والكل باطل ولا يجوز أن تكون العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا (وقد يقال) فى اثبات
كون التعين عدميا (التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب) لا وجود له فى الخارج (ومنع بأن هذا)
السلب الذى ذكرتموه ليس هو التعين بل هو (لازم) له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم
كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها فى نفسها اعنى التعين شرع فى الامور العارضة لها
بالقياس الى الوجود فقال * (المرصد * الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع) والقدم والحدوث
(وفيه مقاصد) * خمسة (المقصد الاول تصوراتها) وكذا تصورات مايشتق منها اعنى الواجب
والممكن والممتنع (ضرورية) فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات ألا ترى
أن كل عاقل يعلم أن الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد
الاستعمال (ومن رام تعريفها) فقد عرّف كل واحد من الثلاثة اما بأحد الآخرين او بسلبه اذ (لم يزد
على أن يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه
او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
فيأخذ كلا من الثلاثة فى تعريف الآخر) الا يرى انه عرّف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب
الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرّف الممتنع الوجود تارة بالواجب
المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرّف الممكن اولا بسلب الواجب
المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا (وانه دور ظاهر)
وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم اولا امكان
العدم والامتناع وجوب العدم اولا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم اولا
امتناعهما فلا يجوز أن تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله
(لكن) استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعنى انها متشاركة فى كونها ضرورية ومع ذلك
متفاوتة (اظهرها الوجوب) اذ لا استحالة فى كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا
فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر
(لانه اقرب الى الوجود) الذى هو أظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه يؤكد الوجود واما الامتناع
فهو مناف للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى
اجلى التصورات كان اظهر من غيره (واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص
وهى ثلاث (فالاولى استغناؤه) فى وجوده (عن الغير) وقد عبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه
فيه على غيره (الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاء تاما (الثالثة الشئ الذى يمتاز به الذات
عن الغير) واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور وأما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل
الواجب او ارادة مبدأ الوجوب (وهى) اى هذه الخواص (امور متلازمة لكنها متغايرة
فى المفهومية) أما تغايرها فلأن الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه
والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية وأما
تلازمها فلأنه متى كان ذاته كافيا فى اقتضاء وجوده لم يحتج فى وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد
احد هذين الامرين وجد ما به تميز الذات عن الغير وبالعكس (فافهم هذا) الذى ذكرناه من معانى

الوجوب (وليكن هذا على ذكر منك) فانه ينفعك (فيما يرد عليك من احكامه) اى احكام الوجوب
من كونه وجوديا أو عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمى والاخيران وجوديان
بمعنى أنه لا سلب فى مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين (وكذا الامكان) يقال على الممكن
باعتبار ماله من الخواص فالاولى احتياجه فى وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده
اوعدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث ايضا متغايرة متلازمة على قياس
ما مرّ فى الواجب (المقصد * الثانى أن هذه الامور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج) أما الامتناع
فلانه صفة لما يستحيل وجوده فى الخارج فلا يتصوّر لصفته وجود خارجى (واما الوجوب فلوجهين
الاوّل انه لو وجد) الوجوب فى الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية
فيهما (فان كان ممكنا والواجب انما يجب به) اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا أصلا (فالاولى
أن يكون) الواجب (ممكنا) هذا خلف (وان كان) الوجوب (واجبا كان له وجوب) آخر (وتسلسل
وجوابه) انا نختار الشق الثانى ونمنع لزوم التسلسل اذ (قد يكون وجوب الوجوب نفسه) على قياس
ما قيل من أن وجود الوجود عينه وأيضا جاز أن يكون وجوب الوجوب اوما بعده من المراتب امرا
اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب
الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده
فلا يجوز أن يكون نفسه وربما نختار الشق الاول (ويجاب عنه) اى عن الوجه الاول (بأنه
قد يكون) الوجوب (ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب) لجواز أن يكون حصول الوجوب
للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذات الوجوب (وقولك به) اى بالوجوب (يجب
الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير) بين الوجوب وكون الواجب واجبا (فان الواجبية والوجوب)
صفة (واحدة) عندنا (فليس ثمة علة) هى الوجوب (ولا معلول) هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل
بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية
فان قلت لنا أن نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن
صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته
لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوّه عنه فلا محذور (الوجه الثانى وهو الاقوى انه
لو كان) الوجوب (موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية
والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها (واما زائد)
على الماهية (وسنبطله) حيث نبين أن الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز أن يكون زائدا على
ماهية الواجب ولم نتعرّض لكونه جزأ منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه (ومن) اجاب
عن هذا الوجه الثانى بأن (منع كونه نسبة) فقال نختار أنه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن
حينئذ كونه نسبة (فلعله اراد) بالوجوب المعنى الثالث اعنى (ما تتميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته) عن
جميع ما عداه (لا بصفة تسمى الوجوب) فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات
للوجود والمانع اراد به ما تتميز به الذات عن الغير وفى الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه فى وجوده
على غيره فلا شك انه عدمى وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن أن
يكون امرا ثبوتيا وفى شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين والاوّل منهما عدمى بالضرورة والثانى
اختلف العلماء فى كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه (واما الامكان فلهذا الوجه بعينه)
اشار به الى الوجه الاوّل فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا
مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان
ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مرّ فى الوجوب

ولم يشربه الى الوجه الثانى كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن
بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتى وقد يتكلف اجراء الثانى
فى الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن اوجزءها و يبطل كلا منهما كونه
نسبة بين الماهية والوجود أو كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها
امكانها الذاتى من غيرها والا لم تكن ممكنة فى حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك
الوجوب اما بالذات وهو محال فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتى فللممكن
قبل امكانه امكان آخر (ووجه آخر وهو أنه) اى الامكان (سابق على الوجود) لان الشئ يمكن
وجوده فى نفسه فيوجد من غيره (والصفة الثبوتية متأخرة عنه) اى عن الوجود فان قيام
الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة (وربما يستعمل هذا)
الوجه الآخر (فى الوجوب) كما استعمله الامام الرازى فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا
ذاتيا (لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا) ولذلك صح أن يقال اقتضى ذاته
وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل أن يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا (ويكفينا)
فى الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا (امتناع تأخره) عن وجود الموصوف
فلا نحتاج فى ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نسلم تقدمه لجواز أن يكون معه وحينئذ نقول
لا شبهة فى أن الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها
عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا فى كل صفة يمتنع تأخرها
عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره (ضابط) يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات
احداهما أساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية
اساس الوجه الآخر الذى يستعمل فى الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر (ان كل ما تكرر
نوعه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى) اى كل نوع كان بحيث اذا فرض
أن فردا منه اى فرد كان موجود وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه
مرتين مرة على أنه حقيقته ومرة على أنه صفته فانه يجب أن يكون اعتباريا لا وجود له فى الخارج
(والا لزم التسلسل) فى الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا (نحو القدم فانه لو وجد) فرد منه (لقدم)
ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك أن القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك
موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف أيضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث
فانه لو وجد) فرد منه (لحدث) والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما (والبقاء
فانه لو وجد لبقى) والا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقى باقيا (والموصوفية فانها
لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها) فيكون هناك موصوفية اخرى (والوحدة فانها
لو وجدت لكانت واحدة) والا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة (والتعين فانه لو وجد لكان له
تعين) آخر (و) قس (على هذا) فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل
قال المصنف (والمنع ماذكرنا) من أن وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه أن ما حقيقته غير الوجوب
فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به وأما الذى حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب
زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما فى غيره من المفهومات
وكذا الحال فى نظائرهما هذه هى القاعدة الاولى واما الثانية فهى قوله (وكذا) اى وكذا
اعتبارى ايضا (كل ما لا يجب) من الصفات (تأخره عن الوجود) اى وجود الموصوف (كالوجود)
فانه على تقدير كونه زائدا يجب أن يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب أن يكون ثبوته للماهية
متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك (والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها) فانها صفات

لايجب تأخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب أن تكون اعتبارية اذلو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة (فهذا) الذى ذكرناه من القاعدتين (ضابط) واصل كلى شامل لموارد متعددة (اعطيناكه ههنا حذفا لمؤنة التكرار عنا فاحتفظ به) واعتن بشأنه واستعمله فى تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية (واعلم ان هذه) الوجوب والامكان والامتناع التى نحن فيها (غير الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا) فى التعقل او الذكر (وموادها) بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهى جهات ومواد فى قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فتكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول فى القضية قد يكون وجود الشئ فى نفسه وقد يكون مفهوما آخر وحينئذ اما أن يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد فى قولنا زيد أسود واما أن يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتبارى الذى لا وجود له فى الخارج كالعمى فى قولنا زيد أعمى والوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها جارية فى الكل فيقال زيد يجب أن يكون اسودا أو اعمى أو يمتنع أو يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع أو يمكن وهذا الاخير هو الذى نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا الحال فى الممتنع والممكن (والا) اى وان لم تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها (لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها) اى كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذى نحن نبحث عنه وليست كذلك (فاذا قلنا) مثلا (الزوجية واجبة للاربعة فنعنى به وجوب الحمل) اى حمل الزوجية على الاربعة (وامتناع الانفكاك) اى انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية (وهذا) اى وجوب الحمل الذى بين الاربعة والزوجية (غير الوجوب الذاتى) الذى بين الشئ ووجوده ألا ترى أن الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وأن الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود فى نفسها وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل عنه (وقد زعم بعض الجادلين انها) اى هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا (امور وجودية لوجوه) ثلاثة جارية فى كل واحد من الوجوب والامكان (الاول الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له) اذ لا تحقق للعدميات فى انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم أن لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه (والتالى باطل فان الواجب واجب فى نفسه) مع قطع النظر عن غيره (سواء وجد فرض) من عقل (ام لا يوجد فرض اصلا (بل ولو فرض عدم العقول كلها) وحينئذ لا يتصور أن يوجد منها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك فى وجوب الواجب (ولم يخرج) به (الواجب عن كونه واجبا) وهكذا الحال فى الامكان فيكون كل منهما وجوديا (والجواب النقض بالامتناع والعدم) اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل ام لم يوجد وليس شئ منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل أن يقال اتصاف الذات بصفة فى الخارج او نفس الامر لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة فى احدهما الا يرى أن زيدا اعمى فى الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود فى الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شئ آخر به وكذا الحال فى نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شئ موصوفا بها فى نفس الامر (الوجه الثانى أن نقيضه اللاوجوب وهو عدمى لصدقه على الممتنع) فان الممتنع لا واجب (فهو وجودى والا لزم ارتفاع النقيضين) وكذا تقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمى لصدقه على الممتنع فالامكان وجودى (والجواب النقض

بالامتناع لان نقيضه) وهو اللاامتناع (عدمى لصدقه على المعدوم الممكن) فيكون الامتناع وجوديا (وتحقيقه) اى تحقيق الجواب بطريق الحل (أن ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال) اى يستحيل أن يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بأن لا يصدق شئ منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على امثلا أنه واجب ولا انه ليس بواجب اولا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان أو عدميا مع نقيضه الذى هو رفعه يقتسمان جميع ماعداهما فلا يجتمعان فى شئ بأن يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بأن لا يصدق عليه شئ منهما (واما) ارتفاعهما (بمعنى خلوهما عن الوجود فلا) استحالة فيه بل يجوز أن يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا فى الخارج والسر فى ذلك أنك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشئ كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب فى نفسه كان نقيضه رفع وجوده فى نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان أيضا وليس نقيض وجود الوجوب فى نفسه وجود مفهوم اللاوجوب فى نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى ارتفاع وجوده فى نفسه أن يكون الوجوب موجودا فى نفسه الوجه (الثالث وهو لابن سينا أن امكانه لا) اى امكانه عدمى (ولا امكان له) اى ليس له امكان (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان (فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا) وكذا نقول لافرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لاوجوب له (وهو) اى هذا الوجه (قريب من) الوجه (الاول) لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا أن الملازمة هنالك تثبت بأن العدمى لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بأن الاعدام لا تمايز بينها (والنقض هو النقض) فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد أيضا فلو كان الامتناع أو العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا أو المعدوم معدوما والحل أن يقال قولنا امكانه لا معناه أنه متصف بصفة عدمية هى الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما أن فرقا بين اتصاف الشئ بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان (بل لك طردها فى كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا) من الصفات الاعتبارية التى تتصف بها الاشياء فى نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفى الاشياء التى اختلف فيها وذكر هنالك ادلة متقابلة فقال (ولو شئت نفى شئ فقل هو اما وجودى او عدمى) اى اذا اردت نفى شئ كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما أن يكون وجوديا او عدميا (وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا او لانه لو وجد) الوجوب مثلا (لكان اما زائدا) على ذات الواجب (اولا) يكون زائدا على ذاته اولانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته اولا يكون زائدا عليها (ويبطل كل) من الزيادة وعدمها (بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك) بين قسمين اواقسام (يمكنك نفيه بنفى قسميه) او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو أبدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بأمر عدمى كعدم الشرط او وجودى موجب كطريان الضد او مختار والكل محال (او) بنفى (مذهبين متقابلين فيه) كأن يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافيه (وكثير من شبه القوم) فى الاشياء التى يرومون نفيها (من هذا القبيل) الذى نبهناك عليه على وجه كلى (فنتركها) اى نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها فى مواضعها (لانه) اى لان ذلك الكثير من الشبه فأنه اولا نظرا الى المعنى وذكره

ثانيا نظرا الى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام) يعنى قد نبهناك على مأخذ ايرادها وابطالها على وجه كلى قانونى فهى بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها فى مواضعها قال الميدانى قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب فى سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من القصب اى فرجها يقال انه ينبت على قدر قامة المرء * (المقصد الثالث فى ابحاث الواجب لذاته وهى اربعة احدها انه) اى الواجب لذاته (لايكون واجبا بالغير والالزم من ارتفاع الغير ارتفاعه) لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة (فلم يكن) الواجب لذاته (واجبا لذاته) هذا خلف واعترض عليه بانا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة فى ذلك الواحد الذى ارتفع أما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز أن يستلزم المحال والجواب أن ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور أن يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والالزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن فى نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بأن الواجب لذاته ما لا يحتاج فى وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافى لازميهما (وثانيها انه لايكون) الواجب لذاته (مركبا لا) من اجزاء متمايزة (فى الخارج ولا) من اجزاء متمايزة (فى الذهن والا احتاج) الواجب لذاته فى ذاته ووجوده (الى جزئه) بحسب نفس الامر (وجزء الشئ غيره والمحتاج فى نفس الامر (الى الغير ممكن لا يقال) كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا (ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن و) ان سلم أن المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن (جميع اجزائه هى ذاته) لاغيره (فلا يخرجه الاحتياج اليها) اى الى الاجزاء كلها (عن كونه) بحيث يجب (وجوده لذاته لانا نقول) جميع اجزائه وان كان ذاته لكن (كل واحد من اجزائه ليس ذاته) بل هو غيره فاذا كان مركبا (فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذى هو كل واحد من اجزائه (كافيا فى وجوده) بل يكون ذاته فى نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا (وثالثها لو كان) الوجوب (وجوديا) اى موجودا فى الخارج (لم يكن زائدا على ماهيته) اى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية (والا) وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية (لكان) الوجوب الموجود (محتاجا) الى الماهية اذ لابد أن يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج فى وجوده الى معروضه (فيكون ممكنا) مستندا الى علة (ويعلل بها) اى بماهية الواجب (لامتناع تعليله بغيرها) والا احتاج الواجب فى وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف (وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد) لما تعرفه من أن الممكن الموجود لابد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته (وما لم تجب العلة لا يجب المعلول عنها) وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشئ ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب (فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها) بمراتب (هذا خلف لا يقال هذا معارض بأنه) اى الوجوب (نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا) فيكون الوجوب متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها (لانا نقول) انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا (وكونه نسبة ينافى الفرض المذكور وهو كونه موجودا) لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا (ورابعها انه لا يكون) الوجوب (مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية) فلو كان

مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما (والمشتركان فى الماهية لابد أن يتمايزا بتعين فيلزم) حينئذ (تركبهما) من الماهية والتعين (وانه محال) لما مرّ من امتناع تركب الواجب (لا يقال لا نسلم انه نفس الماهية) لجواز أن يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب (لانا نقول المدعى) هو (انه لا يكون) الوجوب (وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية) والاظهر أن يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا * (المقصد الرابع فى ابحاث الممكن لذاته وهى) ايضا (اربعة احدها قال الحكماء الامكان محوج) للممكن (الى السبب) اى الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر (وفى اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه) اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته (ومعنى كونه) اى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى (محوجا) للممكن (الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه) على الآخر (الا لامر) مغاير للممكن (يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما) اى تصور الموضوع الذى هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذى هو معنى كونه محوجا الى السبب (ضرورى) يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك (تجزم به الصبيان) الذين لهم ادنى تميز الا ترى أن كفتى الميزان اذا تساويتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احداهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بأن احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب (بل) الحكم بالاحتياج فى المتساويين الى المرجح (مركوز فى طباع البهائم) ايضا (ولذلك) تراها (تنفر من صوت الخشب) فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه أن هنالك مرجحا رجحه عليه فنفرت وهربت منه (قلنا ذلك) اى نفورها (لحدوثه لا لامكانه) فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم أن لابد له من محدث لا انها تخيلت تساوى طرفى الصوت وأن لابد هنالك من مرجح (فان قيل لو كان) الحكم بأن الامكان محوج الى السبب المؤثر (ضروريا) اوليا كما زعمتم (لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق) اذ لا تفاوت بين الاوليات (ولم تختلف فيه) ايضا (العقلاء) لان بداهة عقولهم حاكمة به حينئذ (قلنا قد مرّ جوابه) وهو أن الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت فى تجريد الطرفين اولالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفى احد الضروريين دون تصور طرفى الآخر وانه يجوز أن يخالف فى البديهى قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات رأسا (وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه) حيث جوزوا رجحان احد طرفى الممكن لا عن سبب مرجح فى مواضع كثيرة ولا شك أن اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهى (فالمسلمون) بل المليون قاطبة حكموا بخلافه (فى تخصيص الله العالم بوقته) الذى اوجده فيه بلا مرجح مخصص مع أن سائر الاوقات تساويه فى صحة الايجاد فيها (والنافون للغرض) عن افعاله تعالى يعنى الاشاعرة قالوا بخلافه (فى تخصيص كل فعل) من افعال العباد (بحكم) مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع أن تلك الافعال متساوية عنده فى صحة تعلق تلك الاحكام بها (والمعتزلة) خالفوه (فى تعلق القدرة بالشئ مع أن نسبتها الى الضدين) اى الى ذلك الشئ وضده (سواء وفى اختلاف الذوات فى الصفات مع تساويها) فى الذاتية التى هى تمام ماهيتها عندهم (والحكماء) خالفوه ايضا (فى اختصاص الفلك بالحركة الى جهة) كالغرب او الشرق مثلا مع تساوى جميع الجهات فى قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة اوبطء معين مع تساوى نسبة حركته اليهما (وعلى قطبين) معينين مع مساواتهما فى قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك (و) فى (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة المساوية للمواضع الاخر (و) فى (اختصاص طرفى المتمم بمقدارهما) من الغلظ والرقة (قلنا) لم يقل احد من العقلاء

المذكورين بأن احد طرفى الممكن يترجح بلا مرجح نعم (يلزمهم ذلك) فى بعض احكامهم التى حكموا بها
(و) لكنهم (لا يلتزمونه) ولا يقولون به (بل يحتالون للجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع احد
طرفى الممكن بلا سبب (قوية كانت الاجوبة اوضعيفة فمركوز فى عقولهم بطلانه) والالما
احتالوا فى دفعه بأسرهم ولا اجتراء بعضهم على التزامه (وسنفصلها) اى تلك الاجوبة القوية
والضعيفة فى مواضعها مما سيرد عليك فى الكتاب المنهج (الثانى) فى اثباته (الاستدلال
عليه وفيه طرق * الاول الماهية) الممكنة (مقتضية للتساوى) اى تساوى الوجود والعدم بالقياس اليها
(فلو وقع احدهما لا لمرجح) من خارج (كان) ذلك الطرف الواقع (راجحا) واولى بها من الطرف
الآخر فلا يكون مساويا له (وهو خلاف المفروض) الذى هو تساويهما بالنسبة الى ماهية
الممكن ومناقض له (قلنا انما يناقضه) اى المفروض الذى هو التساوى (اقتضاء الذات له) اى لذلك
الطرف الواقع لان معنى تساوى الطرفين أن ذات الممكن لا تقتضى هذا ولا ذاك فنقيضه
اقتضاء الذات احدهما (لا حصوله) اى لا حصول احدهما (لا لعلة) كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق
وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا * (الطريق الثانى واختاره الامام الرازى) فى المحصل
والاربعين (لا بد) للممكن (قبل الوجود أن يترجح طرف) اى يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث
يجب لما سيأتى (و) ذلك (الترجح) الواصل الى حد الوجوب (صفة وجودية) لانه حصل بعد ما لم يكن
فلو جاز أن لا يكون وجوديا لجاز أن لا تكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين
واذا كان الترجح امرا وجوديا (فله محل) موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم (وليس)
ذلك المحل (هو الاثر) اى الممكن (والا كان) الاثر (موجودا قبله) اى قبل الترجح السابق على وجوده
فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلا بد هنالك من شئ آخر موجود يقوم به الترجح
(فهو المؤثر قلنا لا نسلم) أن الممكن يجب أن يترجح وجوده قبل الوجود وما سيأتى من انه لا بد أن يترجح
وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبنى على انه محتاج الى علة وهو المتنازع (بل يترجح مع الوجود)
وحينئذ جاز أن يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر (وايضا) ان سلم
كون الترجح سابقا على وجود الممكن (فالترجح) السابق (صفة الوجود فلا يقوم بغيره) لامتناع
قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق أن الترجح والوجوب المتجدد لا يجب أن يكون
موجودا لان العدمى قد يتجدد بل هو امر اعتبارى يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا
فلا يستدعى محلا آخر موجودا فى الخارج * (الطريق الثالث له) اى للامام الرازى ذكره فى الاربعين
و (قد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده) اى يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد
وهو أن يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا كان واجبا بذاته (والا) اى وان لم يمتنع
كون عدمه قبل وجوده او بعده (فبزمان) اى فيكون تقدم العدم على وجوده او تأخره عنه بزمان لان
المتقدم اذا لم يمكن أن يجامع المتأخر كان التقدم زمانيا (ويجتمع الوجود والعدم) لان الزمان حال ما كان
معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هذا خلف (فهو) اى الزمان لامتناع عدمه
كذلك (واجب) مستمر وجوده دائما (وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية) فلا يكون وجوبه
لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة (فوجوبه
بالغير) فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا (ولا يخفى انه) اى هذا
الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها و (لا تثبت
الدعوى الكلية) التى هى مطلوبنا فان المثال الجزئى اعنى كون امكان الزمان محوجا الى السبب
لا يصحح القاعدة القائلة بأن الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز أن يكون ذلك بسبب
امر مختص بالزمان وقد عرفت أن الطريقين الاولين لا يتمان ايضا (فالاسم المبتاء) اى الطريق

الواضح المعبد (هو) المنهج (الاول) يعنى دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور (وشبه المنكرين) لكون الممكن محتاجا الى المؤثر (عدة) اى متعددة كثيرة الشبهة (الاولى) ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه اولغيره انما يتحقق اذا امكن تأثيرشئ فى شئ لكنه غير معقول اذ (التأثير) فى الوجود مثلا (اما حال الوجود) اى وجود الاثر (وهو محال لانه ايجاد الموجود) وتحصيل الحاصل (واما حال العدم وهو باطل) ايضا (لانه جمع للنقيضين) وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لايتخلف عنه اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما فرض أن التأثير فى الوجود اعنى الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا فى تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا (ولانه) اى الاثر حال عدمه (نفى محض فلا يصلح) هو فى هذه الحالة أن يكون (اثرا) للموجد واذ لا اثر له فلا تأثير ولا ايجاد منه حينئذ (ولانه) اعنى الاثر حال عدمه (مستمر) على ما كان عليه قبل أن يتعلق به تأثير وايجاد (فلا يستند) هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد (الى مؤثر الوجود) فقد بطل كون التأثير فى الوجود حال العدم بوجوه ثلاثة وان شئت نفى التأثير فى العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لايصلح اثرا للمعدوم وايضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل أن يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم (والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل) اى قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة (والا فلا ايجاد للموجود) بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه (ولو صح ما ذكرتم لزم ان لايحدث صفة) فى نفسها (اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت) لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعنى الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل اونقول لزم أن لايحدث صفة فى شئ من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهى فانتقض دليلكم قطعا (والحل ان ذلك) الذى ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود وحال العدم (ضرورة بشرط المحمول) فأن التأثير فى وجود الاثر بشرط الوجود اوبشرط العدم محال فسلب التأثير فى الوجود مثلا ضرورى بشرط اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول (وهو) اى هذا المذكور اعنى الضرورة المشروطة بالمحمول (لاينافى الامكان الذاتى) لان الملاحظ فيه الذات دون ما لها من الصفات فامتناع التأثير بشرط احدى هاتين الصفتين لاينافى امكانه بالنظر الى ذات الممكن فى زمان كل واحدة منهما وتحريره أن يقال قولك التأثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به أن التأثير اما بشرط الوجود اوبشرط العدم فالحصر ممنوع بأن التأثير فى ذات الممكن من حيث هو لابشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه فى زمان الوجود اوزمان العدم اخترنا انه فى زمان الوجود كما مر * ومنهم من اجاب بأن التأثير فى زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم فى آن وحصول الاثر فى آن آخر يعقبه وليس فى ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا * الشبهة (الثانية) وهى ايضا دالة على أن الممكن غير محتاج الى مؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ (التأثير اما فى الماهية او الوجود او الموصوفية به) لانه اذا لم يكن التأثير فى شئ من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها (وقد بطلت) هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا (والجواب انه)

اى التاثير (فى الوجود) الخاص (اى فى الهويات كما مرّ) من أن المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق أن تأثير المؤثر فى اىّ شئ هو بما لا مزيد عليه (وايضا فينفى) ماذكرتموه (الحدوث) اى حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها لان تأثيره امافى ماهيتها اووجودها اوموصوفيتها به والكل باطل لماذكرتم بعينه * الشبهة (الثالثة الحاجة والمؤثرية لووجدتا فى الخارج (تسلسل) اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لووجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لووجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن شئ متصفا بالمؤثرية فى الممكن اصلا وهو المطلوب (والجواب انه لا يلزم من كونهما) امرين عدميين (اعتباريين انتفاؤهما) عن غيرهما (بمعنى ان لا يكون الشئ) فى نفس الامر (محتاجا ومؤثرا) اى متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العارضة العدمية تتصف بها الاشياء فى انفسها (كالامتناع والعدم) فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج مع أن الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا (فان قيل لو ثبتتا) اى لو ثبتت الحاجة والمؤثرية لشئ واتصف ذلك الشئ بهما (فاما وجوديتان واما عدميتان) اذ لا مخرج عنهما (ويبطل كل) اى كل واحد من كونهما وجوديتين اوعدميتين (بما عرفت) أما ابطال الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التى عرف حالها فى الضابط المتقدم وأما العدمية فبأن يقال هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس مامرّ فى الوجوب (فقد عرفت الجواب) عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مرّ من اجوبة الشبهة العامة وهو أن يقدح فى دليل الوجودية اودليل العدمية بما عرف فيه من الخلل (والنقض بحاله) هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما اعنى قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد أن هذه الشبهة كالاوليين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى أن لا تحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها * الشبهة (الرابعة) وهى مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا أن يقال (لو احوج) الامكان (فى الوجود) الى المؤثر (لاحوج فى العدم) ايضا الى المؤثر (لاستواء نسبتهما اليه) اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما أن الوجود ممكن كذلك العدم ممكن (لكن العدم نفى محض لا يصلح اثرا) لشئ سواء كان عدما اصليا اوطارئا وفى الاصلىّ مانع آخر وهو انه مستمر فالتأثير فيه تحصيل للحاصل فوجب أن لا يكون الوجود ايضا اثر الشئ (والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم) لبطلان انتفاء اللازم حينئذ (والا) وان لم يصلح (منعنا الملازمة) اى لا نسلم انه لو احوج فى الوجود لاحوج فى العدم (للفرق البين وهو أن الوجود يصلح اثرا دون العدم) فيكون الامكان محوجا فى الجانب الذى يصلح اثرا ولا يلزم منه أن يكون محوجا فى الجانب الذى لا يصلح لذلك قطعا (و) لنا أن نقول ابتداء من غير ترديد (ان سلمنا) الملازمة المذكورة فى دليلكم (فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا لشئ) اى لا نسلم بطلان اللازم (فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة) فانه لولا أن العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما (لا يقال لو جاز استناد العدم اليه) اى الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم العلة (لجاز) ايضا (استناد الوجود اليه) اى الى العدم (وانه) اى جواز استناد الوجود الى العدم (ينفى الحاجة الى وجود المؤثر) فى العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع (لانا نقول) هذا كلام على السند مع أن الملازمة ممنوعة (اذ الضرورة) العقلية (تحكم بجواز ذلك) اعنى استناد العدم الى العدم (وامتناع هذا) اعنى استناد الوجود الى العدم (فلا تصح) تلك (الملازمة) اصلا * الشبهة (الخامسة) وهى ايضا مخصوصة بنفى كون الامكان

محوجا (لوكان المحوج) الى المؤثر (هو الامكان لاحوج) اليه ايضا (حال البقاء لثبوته حينئذ) اى ثبوت الامكان للممكن فى حال البقاء (فانه لازم للماهية) الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هى هى فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا (والتالى باطل لان الحاصل به) اى بتأثير المؤثر حال البقاء (ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله) اى قبل البقاء (لزم تحصيل الحاصل وان كان) الحاصل به (امرا متجددا لم يكن) ذلك المؤثر بتأثيره (موجبا للباقى) الذى هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء (بل) موجبا (لامر آخر) فلا يكون مؤثرا فى الباقى والمقدر خلافه (لا يقال تأثيره فى بقائه) الذى هو امر متجدد (لا فى ذاته) بحسب أصل الوجود الذى كان حاصلا (لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء) ولا تأثير فيها كما اعترفتم به (فتبقى) الذات (بلا مؤثر) فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هذا خلف (والجواب انه) اى التأثير فى الممكن الباقى (ليس تحصيلا للحاصل ولا) تحصيلا (للمتجدد بل) تأثيره فيه هو أن يكون (دوامه لدوامه) كما كان وجوده اوّلا من وجوده (فان سمى الدوام متجددا) لانه لم يكن حاصلا فى اوّل زمان الوجود (صار) النزاع (لفظيا) لانا نقول التأثير فى دوام الوجود الحاصل اوّلا لا فى امر متجدد هو وجود ابتدائى وانتم تقولون لا تأثير فى الوجود الحاصل اوّلا بل فى امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف فى أن المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم أن الجواب الاوّل مذكور فى نقد المحصل وليس فيه انه لا تأثير فى ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المصنف بل فيه أن تأثير المؤثر فى امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر فى امر جديد صار به باقيا لا فى الذات الذى كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور أن يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك أن البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اثره ولا فرق الا فى تسمية البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه فى تحقيق المرام أن يقال كما أن اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاوّل استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وكما أن اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاوّل هو اتصافه بأصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج وقد نبهت على معنى التأثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التأثير فى الباقى تحصيل للحاصل فقد وهم أن المؤثر يحصل فى الزمان الثانى أصل الوجود الذى كان حاصلا اووهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير اذا كان فى امر متجدد لا يكون تأثيرا فى الباقى البتة فقد توهم أن ذلك المتجدد وجود ابتدائى وهو ايضا باطل لان التأثير فى ذلك الوجود الحاصل لا فى اصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد وما يقال من أن المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من أن وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغيير العبارات * الشبهة (السادسة لو كان) الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان (للحوادث) التى نشاهدها (مؤثر) اما الحدوثها واما لامكانها (فاما) أن يقال ذلك المؤثر (قديم فيلزم حدوثها)

اى حدوث تلك الحوادث فى اوقاتها المخصوصة (بلاسبب) مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية فى أن ذلك المؤثر القديم موجود فيها (واما) ان يقال ذلك المؤثر (حادث) فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا (فيتسلسل) وهو محال (قلنا) المؤثر فى الحوادث قديم (مختار عندنا) وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال فى الاختيار (والترجيح) الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر (لالداع) يدعوه الى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) اى وقوع احد المتساويين (بلا سبب) مؤثر والثانى هو المحال لانه ترجح أحد المتساويين من طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة وأما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من غير مرجح اى من غير داع يدعوه لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو أن المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه أن يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم حينئذ التسلسل فى التعلقات * الشبهة (السابعة جملة الحوادث) التى وجدت الى الآن من حيث هى جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن (لا علة لها والا فاما حادثة فتكون) تلك العلة (داخلة فى الجملة) الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شئ منها (وهى) اى تلك العلة (خارجة عنها) لان المؤثر فى الجملة لا بد أن يكون خارجا عن الاثر فتكون داخلة وخارجة معا هذا خلف (واما قديمة فصدورها لا لمؤثر) اذ لا يجوز أن يؤثر ذلك القديم فيها لان تأثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقى بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم أن يتصف القديم بصفة متجددة هى المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل (والجواب انها) اى المؤثرية صفة (ذهنية) فنختار أن المؤثر فى جملة الحوادث قديم وأن له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا يتسلسل وللقائل أن يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا محتاج الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كافية فى ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها * الشبهة (الثامنة دعوى الضرورة فى قدرة العبد وفى قضية الهارب من السبع) اى نعلم بالضرورة أن قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وأن افعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة ايضا أن الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه أن يقف ويتفكر فى رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال فى العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب (والجواب ما قد عرفت) من أن مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المحال ترجح احد طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما فى هذا الجواب (خاتمة) للبحث الاول من ابحاث الممكن (قال المتكلمون المحوج) الى السبب (هو الحدوث) لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر فى خروجه من العدم الى الوجود اعنى الحدوث اذ ماهيته لا تفى بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شئ طلب علته وان لم يلاحظ معه شيأ آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج فى جانب العدم فيلزم أن تكون الاعدام الازلية معللة مع كونها

مستمرة والكل منظور فيه أما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود مسمى بالحدوث والا كانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم أو الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر فى هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا فى العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها وأما الثانى فلأن العقل لو جوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته أصلا فظهر أن ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا وأما الثالث فلما عرفت فى جواب الشبهة الرابعة من أن عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين (وقيل) المحوج الى المؤثر هو (الامكان مع الحدوث) فيكون كل منهما جزأ من العلة المحوجة (وقيل) المحوج هو (الامكان بشرط الحدوث) فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها او تأثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضى اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما شطرا (وقيل الكل) اى كل واحد من الاقوال الثلاثة (ضعيف) قاله الامام الرازى (لان الحدوث صفة للوجود) لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا (فيتأخر) الحدوث (عن الوجود) لان صفة الشئ متأخرة عنه (وهو) اى الوجود (متأخر عن تأثير العلة) اى عن الايجاد (المتأخر عن الحاجة) لان الشئ اذا لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما فى الواجب والممتنع (المتأخرة عن علة الحاجة) بالضرورة (فيلزم) على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزأها اوشرطا (تأخره عن نفسه بمراتب) اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثانى لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر فى العبارة أن يقال فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب والمآل فى المعنى واحد قال المصنف (ولا يخفى انه) اى ما ذكره هذا القائل (مغالطة) نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها (لانهم لم يريدوا) بقولهم ان الحدوث علة الحاجة اوجزؤها اوشرطها (الا أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث) اما وحده أو مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه (لا ان الحدوث علة فى الخارج) للحاجة (فيوجد) الحدوث فى الخارج اولا (فتوجد الحاجة) فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر فى الخارج حتى يرد عليه أنه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر قضية صادقة فى نفس الامر فيكون الممكن موصوفا فى حد ذاته بالحاجة الى غيره فكما أن اتصاف الشئ بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هى ذات الموصوف أو غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق بين الوجودية والعدمية أن الوجودية تحتاج الى العلة فى وجودها أيضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى أنه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاى شئ وجد العمى فى نفسه وكما يجوز أن يعلل اتصاف الشئ بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما أن العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود فى هذا المقام بيان أن علة اتصاف الممكن بالحاجة فى نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى أن تلك العلة هى اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم أن اتصاف الحادث بالحدوث فى نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الايجاد وهو أيضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن أن يكون اتصافه بالحدوث

علة

علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لامغالطة فيه اصلا اذلم يرد به أن هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض فى الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لاحاجة بها الى علة فى وجودها لكن الاشياء متصفة بها فى نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر وأما قوله لانهم لم يريدوا به الى آخره فان اراد به أن الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة فى نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنها كالحدوث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل أن تتصف به وأما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة (وثانيها) اى ثانى ابحاث الممكن (الممكن لا يكون أحد طرفيه) اى الوجود أو العدم (اولى به لذاته) فان قلت هذا البحث مما لافائدة فيه لان الممكن هو الذى يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور حينئذ أن يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضى ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان أنه لا يجوز أن يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته أولوية غير واصلة الى حد الوجوب (ومنهم من جوز ذلك) اى كون أحد طرفيه اولى به لذاته (فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة) اى غير القارة (كالحركة والزمان) والصوت وعوارضها اذ لولا أن العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بأن الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضى والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى أصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفى لها فى عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم أسهل وقوعا وهو مردود بأن سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن (وانه) اى كون أحد طرفيه اولى به لذاته (باطل لان الطرف الآخر ان امتنع) بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الاولى لذاته (واجبا) فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هذا خلف (والا) وان لم يمتنع الطرف الآخر (فاما أن يقع) الطرف الآخر (بلا علة وانه محال) بديهة (لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى) بان يمتنع وقوعه بلا علة (واما) أن يقع الطرف الآخر (بعلة فهذا) اى ثبوت الاولوية للطرف الاولى (يتوقف على عدم تلك العلة) التى للطرف الآخر (ضرورة) اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا وأولى والا لم يكن علة له (فلا تكون) تلك (الاولوية) الثابتة للطرف الاولى ثابتة له (لذاته) اى لذات الممكن وحده (بل) تكون تلك الاولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (اليه والمفروض خلافه) وهو أن الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا (فان قيل) اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض أن ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة فى وقوع الطرف الراجح (فيكفى فى) وقوع (الوجود عدم سبب العدم) منضما الى ذات الممكن (وانه) اى ما ذكر من كون عدم

سبب العدم كافيا فى وجود الممكن (يغنى عن وجود المؤثر) فى الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع (قلنا سبب العدم عدم) لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها (فعدمه) اى عدم سبب العدم (وجود) لان عدم العدم وجود قطعا (ويحصل المطلوب) وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع (وثالثها) اى ثالث تلك الابحاث (ان الممكن لاحتياجه الى العلة) المؤثرة فى وجوده لما مر (وكون الاولوية) الناشئة من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب (غير كافية) فى وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد فى الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض أن اختصاص أحد الوقتين لمرجح لم يوجد فى الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت أن الاولوية وحدها غير كافية (فما لم يجب) وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها (لم يوجد وهو وجوبه السابق) على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته فوجد (ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود) واخذه معه (يمتنع عدمه) والالجاز اجتماع عدمه مع وجوده (وانه وجوبه اللاحق) لوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده (فله) اى فللممكن الموجود (وجوبان) يحيطان بوجوده (وهما بالغير) لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثانى بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه (فلا ينافيان الامكان الذاتى) لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثانى من عدمه (ورابعها ان الامكان لازم للماهية) الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا (والالجاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا) ان كان خلوها عنه بزواله عنها (او بالعكس) اى ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن (وانه) اى جواز خلوها عنه على احد الوجهين (ينفى الامان عن الضروريات) فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء فى انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والالم تكن تلك الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هى هى (وربما يحتج عليه) اى على لزوم الامكان للماهية الممكن (بأن) الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان (حدوث الامكان) لها واتصافها به (اما) أن يكون (لامر) يقتضى ذلك الاتصاف (وهو) اى الامكان باعتبار وقوعه صفة لها (ممكن) لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان (فيتسلسل) الامكانات الى غير النهاية (اولا) يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه (فيلزم نفى الصانع) اى لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شئ يقتضيها (اونقول حدوثه) للماهية (ان توقف على حادث) آخر (تسلسل) بأن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية (والا) وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر (فاختصاصه) اى اختصاص حدوث الامكان (بذلك الوقت) الذى حدث فيه يكون (بلا مرجح) هذا خلف (والحق ان الدعوى) وهى أن الامكان الذى يقتضيه ذات الممكن من حيث هى هى لازم لها يستحيل انفكاكه عنها (اظهر من) هذين (الدليلين) لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغى وفى الدليلين مناقشات لا تخفى على ذوى الفطانة وتقدير صحتهما لاشبهة فى خفاء مقدماتهما (وربما يشكل عليه) اى

على

على لزوم الامكان للماهية (بأن حدوث العالم) اى وجوده (غير ممكن فى الازل) لما ثبت من الدلالة
على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث فى هذا الآن غير ممكن فى الازل لاستحالة أن يكون
الحادث ازليا (ثم يصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكنا فيما لا يزال) فقد ثبت الامكان لشئ
بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما (وكذا فاعلية البارى تعالى) للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة
فى الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال (وايضا فيحدث) للممكن المقدور (مع) بقاء (الوجود امتناع
المقدورية) لان الموجود يمتنع أن يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل (بعد امكانه) اى بعد
امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان الشئ بعد ما كان حاصلا له
فلا يكون لازما (والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهى غير امكان الازلية) وغير مستلزمة له
وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم أن يكون ذلك الشئ متصفا
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذى يقتضيه لزوم الامكان
للماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارى لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة
كان الازل ظرفا للوجود على معنى أن وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم
أن الاولى لا تستلزم الثانية لجواز أن يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده
على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممتنعا فلا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات
دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور فى كتب القوم
ولنا فيه بحث وهو أن امكانه اذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ
من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه أمرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث
هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها بدلا فقط بل ومعا ايضا
وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر
الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافى
الامكان الذاتى مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا
بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلى وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن
لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو
ممتنع لا ممكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على أنه قيد لا جزء ونقول
انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتى معتبر بالقياس الى ذات الشئ من حيث هو
فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا
بقيد خارجى لم يتصور هناك امكان ذاتى اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير
والسر فيه أن الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذى
لا يقتضى الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا أوجد علة احد طرفيه فوجب به
وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك فى استواء نسبتهما الى ذاته وأما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه
للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير
والا توارد علتان على شئ واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجود أو العدم واجبا
فيلزم الانقلاب وهذا محال (و) الجواب (عن الثانى انه) اى كون المقدور مقدورا (امر اعتبارى)
فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله (و) ان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره
فما عرض له من الامتناع (غير الامتناع الذاتى) بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود
فلا ينافى الامكان الذاتى (مع) انه قد ثبت فيما سبق (أن الباقى) حال بقائه (مقدور) ومحتاج الى مؤثر
يفيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور (* المقصد * الخامس

في ابحاث القديم وهي امران) اى هى راجعة اليهما (احدهما أنه) اى القديم (لايستند الى القادر المختار) اى لايكون أثرا صادرا منه (اتفاقا) من المتكلمين وغيرهم (والحكماء انما اسندوه) اى القديم الذى هو العالم على رايهم (الى الفاعل) الذى هو الله تعالى (لاعتقادهم انه) تعالى (موجب بالذات) لافاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه (والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا) بالذات (لم يمنعوا استناده) اى استناد القديم (اليه) تعالى (فالحاصل جواز استناده الى) الفاعل (الموجب اتفاقا) من الفريقين (بأن يدوم اثره) اى اثر الموجب (بدوام ذاته) فيكون كلاهما قديمين مع استناد أحدهما الى الآخر (ويمتنع استناده) اى وامتناع استناده (الى) الفاعل (المختار اتفاقا) منهما ايضا (لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد) دون فعل الموجب اذ لاقصد له (وانه) اى القصد الى الايجاد (مقارن للعدم) اى لعدم ماقصد ايجاده (ضرورة) فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة (فنزاعهم) فى قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على أن الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بأن العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وأن المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بأن العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم (عائد الى كون الفاعل) الموجد للعالم (موجبا او مختارا) حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب أو على أنه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثانى هكذا ذكره الامام الرازى ورد عليه بأنه يدل على أن المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا أولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه أن موجده يجب أن يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل * واعلم أن القائل بأن علة الحاجة هى الحدوث وحده او مع الامكان حقه أن يقول ان القديم لايستند الى علة اصلا اذ لاحاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بأن القديم يجوز استناده الى الموجب الا أن يتنزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعرة زعموا أن عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم أن الاحوال الاربعة وهى العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هى الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا أن لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهى قديمة فهم بين أن يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثانى فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل التنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بأن القديم مالا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا أن يغير تفسيره بأنه مالا اول لثبوته وبأن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم أن امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لامعنوية قال المصنف (ولقد عثرت فى كلام القوم على منع الامرين) يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب (اما استناده الى المختار فجوزه الامدى وقال سبق الايجاد قصدا) على وجود المعلول (كسبق الايجاد ايجابا فكما أن ذلك) اى سبق الايجاد الايجابى (سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا) بأن يكون الايجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات (ولافرق بينهما) اى بين الايجادين (فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم) وحينئذ جاز أن يكون العالم واجبا فى الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود وان تفاوتا فى التقدم والتأخر بحسب الذات كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها فى الزمان ويؤيد كلام الآمدى مانقله بعضهم من أن الحكماء متفقون على أنه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك

غير واقع دائما ويدفعه ماقد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد أن يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا (واما استناده الى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام فى استناده الى الموجب القديم (فمنعه الامام الرازى لان تأثيره فيه) اى تأثير الموجب فى القديم (امافى حال بقائه) اى بقاء القديم (وفيه ايجاد الموجود) وهو محال (واما فى حال عدمه اوحدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا) وقد فرضناه قديما هذا خلف (فان قلت قد يحتاج) ذلك القديم (بالضرورة) الى الموجب (فى البقاء) فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء أمر معلوم بالضرورة لايجوز انكاره (كالمعلول) الباقى فانه محتاج فى بقائه (الى علته) كاحتياج حركة الخاتم فى بقائها الى حركة اليد (والمشروط) الباقى فانه ايضا محتاج فى بقائه (الى الشرط) كالعلم المحتاج فى بقائه الى الحياة (والعالمية) المحتاجة فى بقائها (الى العلم واذ قد يراد بقاء الشئ على وجوده وهو) اى بقاء الشئ على وجوده (نفس وجوده فى الزمان الثانى والا) اى وان لم يكن نفس وجوده فى الزمان الثانى بل كان زائدا عليه (فلا بد أن يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان) فننقل الكلام الى بقائه (وتسلسل و) قد يراد بقاء الشئ (على عدمه) وبقاؤه على عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر أن الارادة تتعلق بالشئ حال بقائه سواء كان موجودا اومعدوما فيكون فى تلك الحال محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج فى البقاء فى هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم اى الباقى دائما فى بقائه ودوامه الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هنالك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر (ثم انه) اى ماذكره الامام فى ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب (معارض بوجوه * الاول العدم ينافى الوجود والفاعلية) اى عدم الاثر ينافى وجوده وهذا ظاهر وينافى ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافى اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك (فلا يكون السابق منه) اى من عدم الاثر (شرطا لهما) اى لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة أن شرط الشئ لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز أن يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب (الثانى هو) اى الاثر (حال البقاء ممكن لان الامكان لازم) للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر (والمحوج الى العلة هو الامكان) فيكون الباقى حال بقائه محتاجا الى المؤثر فما لا يكون له الا حال البقاء اعنى القديم يجوز استناده فى بقائه المستمر الى المؤثر (الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة) اى ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعنى كونه علة اوجزأ اوشرطا فيجوز حينئذ احتياج القديم الى المؤثر والا لكان الحدوث معتبرا فى الحاجة اليه (الرابع الواجب تعالى لو استجمع فى الازل شرائط المؤثرية) فى اثر من الآثار (قدم اثره) المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (والا) وان لم يستجمع تلك الشرائط فى الازل (توقف) تأثيره فى اى اثر فرض (على) امر (حادث) معتبر فى مؤثريته فننقل الكلام الى ذلك الحادث (وتسلسل) لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر (الخامس الامكان محوج فى العدم) كما هو محوج فى الوجود (لما مر وانه) اى العدم كعدم الحوادث (لا اول له) بل هو مستمر أزلا فقد جاز استناد المستمر فى استمراره الازلى الى غيره

وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر (السادس زوجية الاربعة) مثلا (معللة بذاتها) من حيث هى
(دائمة معها) بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية
ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد مالا اول له الى غيره (قلنا) جواب لقوله
فان قلت اى قلنا فى جواب كل ما ذكرتموه (دليلنا) الدال على أن الباقى لا يجوز استناده حال بقائه الى
المؤثر (اقوى) مما تمسكتم به فى جوازه وذلك (لان المؤثر) فى الباقى (حال البقاء امالا اثر له) فيه اصلا
فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافه (اوهو) اى تأثيره فى الباقى (تحصيل الحاصل) فيكون
ايضا باطلا بالضرورة (كامر) هكذا اجاب الامام الرازى وقال وأما الاجوبة المفصلة فمذكورة
فى المطولات قال المصنف (وقد عرفت ما فيه) اى ما فى هذا الدليل من الخلل وهو أن التأثير فى الباقى
وان كان قديما هو أن يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا فى امر متجدد لا تعلق له
بالباقى من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن أن يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة
بقوله (بل الجواب اما عن دعوى الضرورة) فى قوله قد يحتاج بالضرورة فى البقاء (فالمنع) لان دعوى
الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة (وحكاية) العلة مع (المعلول) المستند اليها فى البقاء (و) حكاية
(الشرط) مع المشروط الذى يستند اليه فى بقائه (فرع ثبوتهما و) نحن (لانقول به) اى بثبوتهما
اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا
ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع الى مذهبه
ولم يلتفت الى فرض الايجاب (والعالمية) عندنا (نفس العلم) لا معللة به مع قدمهما كما ادعيتموه
نعم يتجه هذا على القائل بالحال (وارادتنا غير مؤثرة) اى لا مدخل لها فى وجود افعالنا (فلذلك
جاز تعلقها بالموجود) الباقى حال بقائه اذ لا تأثير منا هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف
ما اذا تعلق به التأثير اراديا كان او ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود (واما عن المعارضات) الدالة على
جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب (فعن الاولى ان الشرط) فى استناد الاثر الى المؤثر (كونه مسبوقا
بالعدم وهو غير العدم السابق) وهذا الشرط لا ينافى وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما
وللقائل أن يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا
(وعن الثانية ان الكلام فى الباقى الذى لا اول له) وهو القديم (وما ذكرتم فيه) اى فى الباقى الذى
لا اول له (مصادرة وفى غيره لا يفيد) يعنى ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن أن الاثر القديم كذلك
فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا
واثر الشئ وان اردتم به أن الباقى الذى له اول وهو فى حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم
ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التأثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة
فان الباقى الذى له اول قد يتصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقى الذى لا اول له
اذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه (وعن الثالثة ان العقل) بديهته (يحكم بأن القديم
الذى هو مستمر الوجود فى الازل (لا يحتاج) الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا
هو مطلوبنا (ولا يجب) منه (كون الحدوث شرطا) للحاجة ومعتبرا فيها وحده او مع غيره على أنا
قد نلتزم شرطية الحدوث فى قبول التأثير اذ قد أجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا
بحث وهو أن القديم اذا لم يقبل التأثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذى هو الحدوث
فى الموجودات فيكون شرطا له بلا شبهة وأما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه (وعن
الرابعة) انا نختار (انه) اى الواجب تعالى (مستجمع) فى الازل (لشرائط الفاعلية لكنه) فاعل
(مختار) فله تأخير الفعل الى اى وقت شاء (فلا يلزم قدم اثره) انما يلزم ذلك أن لو كان موجبا بالذات
وهو ممنوع (وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم) وان كان جائزا لما مر من أن عدم المعلول لعدم

العلة

العلة لكن هذا الاستناد امر (وهمى لا حقيقة له فى الخارج) فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا فى هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم (وعن السادسة مثله) وهو أن يقال الاربعة من الاعداد التى لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمى لا حقيقة له فى الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز الاستناد الحقيقى دائما (وثانيهما) اى ثانى الامرين من مباحث القديم (انه يوصف به) اى بالقدم (ذات الله تعالى اتفاقا) من الحكماء وأهل الملة (و) يوصف به ايضا (صفاته عند الاشاعرة) ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على أن لله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى (واما المعتزلة فانكروه لفظا) اى انكروا أن يوصف بالقدم ماسوى الله تعالى سواء كان صفة له اولم يكن انكارا بحسب اللفظ (لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له) اى لله تعالى (احوالا اربعة لا اول لها هى الوجود والحياة والعلم والقدرة) اى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله سبحانه وتعالى ازلا (و) أثبت (ابوهاشم) منهم حالة (خامسة) هى (علة للاربعة) المذكورة (ومميزة للذات) اى لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له فى الذاتية (هى الالوهية) فقد اثبتوا مع الله فى الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله (كذا قال الامام الرازى وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه) الامور التى اثبتوها (احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا أن يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام فى المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من أثبت منهم الحال دون من عداهم (احتج المعتزلة) على نفى الصفات القديمة التى اثبتها الاشاعرة (بأن القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا) مع ذاته تعالى (صفات) اى اوصافا (ثلاثة قديمة سموها اقانيم و) هى بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهرى واحسبها رومية (هى العلم والوجود والحياة) وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع فى بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو (فكيف لا يكفر (من اثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الاوصاف القديمة المشهورة (اواكثر) كما اذا ضم اليها التكوين اوغيره من الصفات الوجودية التى اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما (والجواب انهم) اى النصارى (انما كفروا لانهم اثبتوها) اى الاقانيم المذكورة (ذوات) لا صفات (وان تحاشوا عن التسمية بالذوات) وسموها صفات (فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم) وهو الكلمة (الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا) واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة فى ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه ومامن اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا (وسيأتيك فى بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى (تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين) لان ماسوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم (وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم) على التفصيل الذى ستطلع عليه فى البحث عن حدوث العالم (واثبت الحرنانيون من المجوس) وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان (قدماء خمسة اثنان) منها (عالمان حيان) والاولى كما فى المحصل اثنان حيان فاعلان (وهما البارى والنفس) أما البارى فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم وأما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهى الارواح البشرية والسماوية فهى حية لذواتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة فى الاجسام التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف (وثلاثة لا عالمة ولا حية) ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان (هى الهيولى والفضاء والدهر)

فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهى منفعلة بقبول الصور فلا تكون فاعلة والا لكانت
مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما
لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك أمر
غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمانى فيجتمع وجوده
مع عدمه وهذان اعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازى كان هذا المذهب
مستورا فيما بين المذاهب فمال اليه ابن زكرياء الطبيب الرازى وأظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول
فى القدماء الخمسة (وستقف على مأخذهم فى اثناء مايرد عليك) فى الكتاب وقد أشرنا نحن الى ذلك
اشارة خفية * (المقصد * السادس فى ابحاث الحدوث) وهى ايضا راجعة الى امرين (احدهما
أن الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) اى لوجوده (اول هو)
اى الحادث (معدوم قبله) اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقابله القديم
الزمانى (وقيل هو المسبوق بالغير) سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث
الذاتى وبازائه القديم الذاتى (فيكون) الحادث بالتفسير الثانى (اعم) منه بالتفسير الاول
(اذ المعلول القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى) الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره
الذى هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول (قال الحكماء) فى اثبات الحدوث الذاتى (الممكن لذاته غير
مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حال الشئ بحسب
ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير وأما ارتفاع حاله بحسب
غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين
(فاذن لا وجوده) اى عدمه (مقدم على وجوده) تقدما (بالذات وهو) اعنى تقدم العدم على الوجود
بالذات هو (الحدوث الذاتى) ويظهر من هذا الكلام أن الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية
الوجود بالعدم أيضا كالحدوث الزمانى الا أن السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان
وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود
والا كان علة له اوجزأ لعلته ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم
مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا (ويرد عليه) اى على الدليل الذى ذكروه (ان عدم اقتضاء
الوجود) وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاءه) اى اقتضاء الممكن
(لذاته العدم ليكون عدمه سابقا) على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه (نعم لا اقتضاء الوجود والعدم)
لكونه مستندا الى ذات الممكن (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستندا الى غيره فان جعل
مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت
أن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه فى اثباته أن ارتفاع الاول
يستلزم ارتفاع الثانى من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت أن ارتفاعه
سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية)
فى الممكنات حتى يتصور هناك أن لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها
لم يتصور ذلك أصلا * (نكتة * الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه) اى على الحادث لان الحدوث
عبارة عن مسبوقية وجود الشئ فلا يعقل الا بأمر سابق عليه (فهو) اى ذلك السابق (اما عدمه)
الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق (او امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه)
اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر
تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بأسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق
بعلته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتى مختصا بالواجب تعالى (وثانيهما) اى ثانى

ابحاث

ابحاث الحدوث (انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث الزمانى (يستدعى مادّة) اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادّة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها (ومدّة) اى زمانا (اما المادّة فلانه) اى الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) امر (وجودى) لما مرّ من أدلة وجوده فى بابه (يستدعى محلا) لامتناع قيام الامكان بنفسه (موجودا) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم (وليس) ذلك المحل (نفسه) اى نفس ذلك الحادث الممكن (اذ لا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه (ولا) امرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لا تعلق له به أصلا فانه لا يصلح أن يكون محلا لامكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له فى الوجود لان صفة الشئ لا تقوم بما يباينه (كقدرة القادر مثلا) اى كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من أن معنى امكان الشئ قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانها) اى القدرة بل صحتها (معللة بالامكان) اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بأن ذلك لكون الممكن فى نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا أن الصحة العائدة الى ذات المقدور وهى الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشئ بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن علته وايضا امكان الشئ صفة له فى نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت أن لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له (فهو) اى ذلك المحل أمر (متصل به) اى بالحادث اتصالا تامّا حتى يصح قيام امكانه به (وهو المادّة) ولا بدّ أن تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادّة اخرى وفى المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادّة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة (فان قيل الامكان امر اعتبارى كما سبق وانتم معترفون به) والامور الاعتبارية لا تستدعى محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذى يستدل به على وجود محله (هو الامكان الاستعدادى وانه غير الامكان الذاتى) لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل للشئ عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مرّ ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادى فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشئ الذى ينسب اليه الامكان لا به وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان الذاتى فأراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه) اى تحقيق كلامهم فى هذا المقام (أن الممكن ان كفى فى صدوره عن الواجب تعالى امكانه) الذاتى اللازم لماهيته (دام بدوامه) لان الواجب تام فى فاعليته لا قصور فى فيضه ولا بخل هنالك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض أن امكانه الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاوّل (والا) وان لم يكف امكانه الذاتى فى الصدور (احتاج الى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان) ذلك الشرط (قديما دام) الممكن (ايضا) بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصوّر أن يكون الممكن الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثا (وان كان) ذلك الشرط (حادثا) كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا (احتاج الى) حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر اصلا اوكان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله (وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهى) اى تلك الحوادث المترتبة (اما موجودة معا وهو باطل لما سيأتى) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل

في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا (ولان ذلك المجموع) المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع (يحتاج) لكونه حادثا (الى شرط آخر) حادث ايضا لما عرفت (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلا) في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شئ (خارجا) عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه (وانه محال واما متعاقبة) في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض (ولا بد له) اى لذلك المجموع (من محل يختص به) اى بالحادث المفروض اولا (والا) وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) اى اختصاص مجموع الحوادث (بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به (فاذن له) اى لذلك المحل (استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط للاحق) وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود (ومقرب للعلة الموجدة) القديمة (الى المعلول) المعين (بعد بعدها عنه) ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل النوبة اليه فيوجد (وهو) اى هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو (المسمى بالامكان الاستعدادى) لذلك الحادث (وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان اقرب وأقوى (من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف) والنفى المحض (فاذن هو امر وجودى ومحله) الموجود ايضا (هو المادة وهذا) الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعدادى (مبنى على اصلهم الفاسد وهو نفى القادر المختار) والقول بالايجاب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيبين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار أن الامكان الذى استدل به لا وجود له في الخارج وقال الامكان امر عقلى لكنه يتعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس هو بموجود في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شئ هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذى هو موضوعه تعلق ذهنى لا خارجى فلا يدل على وجوده في الخارج (واما المدة فلوجهين * الاول ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة (بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزمانى) فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا بأن هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تفصوا عن هذا الجواب بأن القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته الا ترى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه أن يقال لماذا فاذا اجيب بأن تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه أن يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر * الوجه (الثانى ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة) اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده

لعروضه

لعروضه للعدم) ويستحيل أن يكون وجود الشئ عارضا لعدمه (ولا نفس عدمه لان العدم قبل) اى قبل الوجود (كالعدم بعد) اى بعد الوجود فى كونه نفس العدم (وليس قبل كبعد) لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك أن ما به الامتياز اعنى التقدم غير ما به الاشتراك اعنى نفس العدم (فاذن هو) اى التقدم (امر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود فى الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمى لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودى لا يعرض للعدم) بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضى كونه موجودا خارجيا (بل هو أمر اعتبارى) فلا يقتضى معروضا موجودا فى الخارج ولما أمكن أن يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البداهة اجاب بقوله (والحاكم بثبوته) اى بثبوت التقدم فى نفسه هو (الوهم) ببديهته دون العقل (وحكمه) فى المعقولات الصرفة (مردود كما فى تحيز البارى) فان الوهم يحكم ببديهته أن كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة (و) كما فى (كون كل مرئى مقابلا) للرائى (او فى حكمه) كما فى الامور المشاهدة فى المرآة وهذان الحكمان باطلان لان البارى تعالى ليس بمتحيز أصلا وهو مرئى فى الدار الآخرة بدون المقابلة وما فى حكمها فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل فان قلت هب أن القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتى هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض فى الخارج بل جاز أن يكون أمرا عقليا معروضا فى نفس الامر لما هو اعتبارى * (المرصد * الرابع فى الوحدة والكثرة) فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) * المقصد * الاول الوحدة تساوق الوجود) اى تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود فى الجملة (وكل موجود له وحدة) ما (حتى الكثير) الذى هو أبعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة مثلا عشرة (واحدة من العشرات وهو) اى اتصاف الكثير بالوحدة (لا يمنع تقابلهما) اى تقابل الوحدة والكثرة (فانهما لم يعرضا لشئ واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير) الذى عرض له الكثرة ولا استحالة فى عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا فى الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح أن كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة فى عروض المتقابلين لشئ واحد من جهتين ولنا أن نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض (ولاجل ذلك) التساوى الذى بينهما (ظن بعضهم انها) اى الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى الثابت لكل موجود معين (ويبطله انه لو كان الوجود) الشخصى (نفس الوحدة) الشخصية (لكان التفريق) الواقع فى الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم المشخص وايجاد الجسمين آخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) اى كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شق البعوض بابرته البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافى الجواز العقلى (مكابر) لمقتضى عقله (لا يخاطب) ولا يناظر وانما جوزه من جوزه بناء على أن الصورة الجسمية هوية متصلة فى حد ذاتها فاذا ورد عليها

الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليتان والموجود فى الحالتين معا هو الهيولى التى لا اتصال لها فى نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهى هى وهذا الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا أن الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص (وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها) ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) أى من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله (موجود وليس) من هذه الحيثية (بواحد وذلك دليل التغاير) اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شئ من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهى) اى الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) اى الماهية (من حيث هى تقبل الكثرة و) اذا اخذت (مع الوحدة تأباها) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مرّ فى بحث الوجود (والكثرة) ايضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هى قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها (و) الكثرة (غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كمياه فى ظروف متعددة وجعلت فى ظرف واحد فقد زالت كثرتها التى هى وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل ما مرّ فى الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتى المتصورة بالضرورة وايضا فان كل أحد يعلم أنه واحد بلا كسب منه وكأن فى التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا جزئيات ترتسم صورها فى آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم فى العقل اى فى ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل فى النفس والكثرة عارضة لما هو فى الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم فى آلاتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال فى العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا أن الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد أن يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقى * (المقصد * الثانى قد اختلف فى وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت) أنت فيما مرّ (على المأخذ) من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود فى الخارج فتكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا فى نفسه وايضا هى نقيض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا ولا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها او يقال من جانب النافى لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات فى الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما (ويخص الوحدة هنا) دليل دال على كونها وجودية هو (انه لو كانت) الوحدة (عدما لكان عدم الكثرة) التى تقابلها لامتناع أن تكون عدما مطلقا او عدما لشئ آخر لا تقابله واذا كانت عدما للكثرة (فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة ايضا (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع أنه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله

عن

عن الامام الرازى فى باب التعين (والجواب) عنه (ماسبق) هناك بعينه * (المقصد * الثالث) بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذلا يجوز اجتماعهما فى شئ واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) اى ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص) اى ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصى واتحاد الموضوع معتبر فى المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين فى موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك أن العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصى جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال فى الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها (ولان الوحدة متقدمة) وجوبا (على الكثرة) لانها مبدأ لها وجزء منها (فلا تكون) الوحدة (مضايفة) للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف (ولا ضدا لها) اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة (فلا تكون) الوحدة (عدما) لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الآخر (ولا ضدا) ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفى التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفى التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على نفى التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفى ماعدا التضايف لظهور دلالته عليه وأما دلالته على نفى التضايف فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتى الوحدة والكثرة شئ من الاقسام الاربعة التى للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهى المكيالية والمكيلية فان الواحد) اى الوحدة (مكيال للعدد وعاد له) بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فنى بالكلية (والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس) فلذلك لم يجز أن يكون الشئ واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا تقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة قال المصنف (واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور تشاركه فى الحقيقة) سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه فى الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم الى امور تشاركه فى الحقيقة) كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة فى حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى أن يقال الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم (ولا يخفى أن تقابلهما) اى تقابل المذكورين فى تعريفى الوحدة والكثرة (بالسلب والايجاب وانه) اى تقابل السلب والايجاب (تقابل بالذات) فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه (الا أن تجعلا) اى الوحدة والكثرة (امرين يتبعهما ذلك) المذكور فى تعريفهما اذ حينئذ جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما امرين كذلك ولم يوجد فى كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولاشك أن كون الشئ بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم

الانقسام فان قلت فى العبارة مساهلة والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته فى الوحدة لا يتأتى فى الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان

مفهوم الانقسام لازماله ثم قال (ولا يبعد أنهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير) يعنى انه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هى جزءها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لانه لا تقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب والايجاب كما ذكر فى الكتاب وان اعتبر بين ماصدقا عليه فاما أن يعتبر بين الكثرة والوحدة التى هى جزءها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التى تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت فى جرة اوبين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد صب فى أوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شأن الضد اذا ورد على محل الآخر أن يبطله وينفيه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تنفى الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شأن الضد أن يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالمتصور بقى ههنا بحث وهو أن طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية بأعيانها وقد تركب منها شئ واحد فالكثرة باقية فى موضوعها الذى هو تلك الاشياء التى صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التى كانت معروضة للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد فى الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو أن الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى الوحدتين وأما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم فى هذا المقام لأن بين مفهومى تعريفهما تقابلا بالذات او بالعرض والقول بأن التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احداهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد فى الموضوع ولان الكلام فى حقيقتيهما لا فى افرادهما والوحدة المذكورة اعنى الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع أن الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع أن الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا فى موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم أن ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بأن ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شئ واحد

وحكم

وحكم بأن حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق * (المقصد * الرابع
مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية) فانها وان كانت متشاركة فى كونها كثرة لكنها متمايزة
بخصوصيات هى صورها النوعية وذلك (لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية) والتركيب والاولية
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ماعداها فى انها كثرة
وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهى مبدأ لوازمها (وتقوّم كل عدد) من انواع
الاعداد (بوحداته) التى مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيته
وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من أن وحدات كل عدد أجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء
صورى كلام ظاهرى بل الصواب أن المركب العددى هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع
المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة فى ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات
بعد اجتماعها (لا الاعداد) اى ليس تقوّم كل عدد بالاعداد (التى فيه فالعشرة) مثلا (مجموع
وحدات مبلغها ذلك) المذكور الذى هو العشرة اى حقيقة العشرة هى عشر وحدات مرّة واحدة
(وقال ارسطو انها) اى العشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة) ولا غير ذلك من الاعداد
التى يتوهم تركبها منها (لامكان تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فانك اذا
تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة
تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا
فى حقيقتها (بل هى عشرة مرّة واحدة) وربما يستدل على ذلك بأن تركب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت
من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل
واحد منها كاف فى تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز أن يكون كل واحد منها مقوما لها
باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل فى تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك
بينها الذى يفى بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بأن
تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال
تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بأنه لما كفت الوحدات فى تحصل العشرة لم يكن
لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل فى تحصلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال
الاول * (المقصد * الخامس فى اقسام الواحد وهو) اى الواحد (اما ان لا ينقسم) الى جزئيات
بأن يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص او ينقسم) الى جزئيات
بأن لا يمنع تصوره من الشركة (وهو غيره) اى غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص
(وانه) اى الواحد لا بالشخص (كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر
(اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الاجزاء اصلا (فهو الواحد الحقيقى وهو) اى الواحد
الحقيقى (ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم) اى سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة)
الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاما ذو وضع) اى قابل للاشارة الحسية (وهو النقطة)
المشخصة (اولا) يكون ذا وضع (وهو المفارق) المشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة
فاما) أن ينقسم (الى اجزاء) مقدارية (متشابهة) فى الحقيقة (وهو الواحد بالاتصال) فان كان
قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصى القابل للقسمة الوهمية على رأى
من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص
المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأى مثبتيه
بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل فى المقدار أو فى محل المقدار

حلول سريان عند من يثبت هذه الامور (او) ينقسم (الى) اجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق (وهو الواحد بالاجتماع كالشخص الواحد) المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة (والواحد بالاتصال بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك ما آن متحدان فى الحقيقة النوعية (وواحد بالموضوع) اى بالمحل (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض وتحل فى مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد وأما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق أن الواحد بالاتصال الحقيقى انما يتصور على القول بنفى الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى تحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة (وانه) اى الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد) مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية (و) يقال ايضا (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما (حركة الآخر) وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لا بالشخص) فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى (فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) اى غير خارجة عنها وحينئذ (فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع) كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعى وافراده واحدة بالنوع (اوجزءها فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامى والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيسا الى افراده (واما عارض) اى تكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما) واحد (بالموضوع) ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد فى الانسانية) فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع (او) واحد (بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة (كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض) فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما (اولا) اى لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا لها وذلك بأن لا تكون محمولة عليها اصلا (كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة) ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت من قبيل الاتحاد فى العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج فى البياض وان اعتبرت بين النسبتين فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لهما وان اعتبر اتحاد النسبتين فى كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا فى العارض المحمول (وقد يسمى) الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة (الواحد بالنسبة وانت تعلم آن قول الواحد على هذه الاقسام) المذكورة انما هو (بالتشكيك و) تعلم (ايها) اى اى هذه الاقسام (اولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك أن الواحد بالشخص اولى بالوحدة

من

من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذى هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشئ ماهية له مقولة عليه فى جواب ماهو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتى اولى من الواحد بأمر عرضى وهو أولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل انقساما أصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت اوغير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقى اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التى من اقسام الواحد الحقيقى اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة) متشاركة فى هذا العارض الذى هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك فى العارض الذى هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها) اى اشتراك الوحدات (فى الحكم) فيجوز أن يبنى على ذلك ويقال (فمنها ماهو وجودى) كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ماسيأتى (ومنها ماهو اعتبارى) محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل فى الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها فى الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا (ومنها ماهو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) اى يجوز كونها جزأ منها (وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلا جاز كونها جوهرا فى بعض وعرضا فى بعض آخر (فتنبه له) اى لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات فى الاحكام فانه ينفعك فى مواضع متعددة * (المقصد * السادس الوحدة تتنوع) انواعا (بحسب ما فيه ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها (ففى النوع مماثلة) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان فى الماهية النوعية (وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم) عددا كان اومقدارا (مساواة وفى الشكل مشاكلة وفى الوضع موازاة ومحاذاة) كشخصين تساويا فى الوضع بالقياس الى ثالث (وفى الاطراف مطابقة) كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الآخر (وفى النسبة مناسبة) كزيد وعمرو اذا اشتركا فى بنوة بكر * (المقصد * السابع الاثنان هما الغيران) اى الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما أن كل غيرين اثنان اتفاقا (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين بغيرين (بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم فخرج) بقيد الوجود (الاعدام) فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على أن الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله (اذ لا تمايز فيها) ولا بد فى الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدمين فان قلت أليس قد مر أن الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى قلت أليس اجيب عن ذلك بأن التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ماصدقت هى عليه ولا بد فى الغيرين من التمايز بحسب ماصدقا عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال ايضا (اذ لا ثبوتها) فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (مالا ينفك) اى مالا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) اى المذكور الذى هو الصفة والجزء (لاهو ولا غيره) اى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم فى الغيرين (و) قولهم (فى حيز اوعدم ليشمل المتحيز وغيره) وكان الشيخ الاشعرى قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم ينافى العدم فغير التعريف الى ما فى الكتاب وهو المختار

عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبأن الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال فى الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والالزم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك أن استدلالهم بما ذكروه يدل على أن مذهبهم هو أن الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى وعامة الاصحاب الى أن من الصفات ماهى عين الموصوف كالوجود ومنها ماهى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى اوغيرها (واورد عليهم المضافان) كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين فى العدم اذ لا يجوز أن يعدم احدهما ويوجد الآخر وفى الحيز ايضا اذ ليسا بمتحيزين (ولا يلزمهم فانهما غير موجودين) لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم (لكن يرد عليهم البارى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن البارى) فى العدم لاستحالة عدمه تعالى وفى الحيز ايضا لامتناع تحيزه (لا يقال) فى الجواب عن هذا الايراد (يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود) بأن يوجد البارى ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك احدهما عن الآخر فى العدم (و) يجوز انفكاك (العالم عن البارى فى الحيز) فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على البارى فقد انفك احدهما عن الآخر فى الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شئ منهما على البارى فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين فى كل واحد من العدم والحيز مع أن جواز الانفكاك عنه فى العدم فقط او الحيز فقط كان كافيا فى دخولهما فى الحد (لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف فى الاتصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل فى الوجود) اى لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته فى الوجود بأن يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا فى تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر فى العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء فى العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذى ذكره الآمدى مردودا بما ذكرناه (فقيل) فى الجواب عن الايراد (المراد جواز الانفكاك) من الجانبين (تعقلا) لا وجودا (ومنهم من صرح به) فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولا يمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (البارى) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) فى وجود البارى بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالبارى والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن البارى فى الوجود فيجاب بأن ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين فى الوجود بل فى التعقل ولا خفاء فى جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر فى التعقل واما اذا زيد فى التعريف قيد فى عدم اوحيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز أن يقال يتعقل البارى معدوما او متحيزا بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من أن

يكون

يكون مطابقا اوغيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز أن يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا اوغير مطابق (واعلم ان قولهم) اى قول مشايخنا فى الصفة مع الموصوف وفى الجزء مع الكل (لاهو ولا غيره مما استبعده الجمهور) جدا (فانه اثبات للواسطة) بين النفى والاثبات اذ الغيرية تساوى نفى العينية فكل ماليس بعين فهو غير كما أن كل ما هو غير فليس بعين (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بأنه نزاع لفظى) لا تعلق له بأمر معنوى وذلك أن هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطلحوا على أن الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشئ بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شئ بالقياس الى آخر اما عين واما غير (و) لاشك انه (لا تمتنع التسمية) بل لكل احد أن يسمى اى معنى شاء باى اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع أن بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه (والحق) انه بحث معنوى و (ان مرادهم) بما ذكروه انه (لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية) ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية (كما يجب أن يكون) الحال كذلك (فى الحمل) على مامر فى تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) اى المشايخ (قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون التغاير) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (فى الذهن والاتحاد فى الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهنى (نعم المعلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التى لا اشعار لها بالوجود الذى اختلف فيه (وهذا كلام لا غبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ فى اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها فى تمثيلاتهم وفى صفات هى مبادى المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا فى المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا لزمهم أن تكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل فى القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو فى بعض الاشياء فتستروا عن هذا بأنها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات * (المقصد * الثامن الاثنان لا يتحدان) الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شئ ما شيأ آخر بطريق الاستحالة اعنى التغير والانتقال دفعيا كان اوتدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود أبيض ففى الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التى للهواء فحصل حقيقة اخرى هى حقيقة الهواء وفى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هى البياض ويطلق أيضا بطريق المجاز على صيرورة شئ شيأ آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شئ الى شئ ثان فيحصل منهما شئ ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لاشك فى جوازه بل فى وقوعه ايضا وأما المفهوم الحقيقى للاتحاد فهو أن يصير شئ بعينه شيأ آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيأ آخر من غير أن يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقى على وجهين الاول ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بأن يصير زيد عمرا أو بالعكس ففى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثانى أن يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقى باطل بالضرورة واليه اشار بقوله (هذا)

اى عدم اتحاد الاثنين (حكم ضرورى) يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ماينبغى (فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف وتغاير (بالذات فلا يعقل زواله) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه فى نفسه (ربما زاد توضيحه) بنوع تنبيه (فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما (وحدث) هناك امر (ثالث) غيرهما (وان عدم احدهما) فقط (فلا) اتحاد ايضا (اذ لا يتحد المعدوم بالموجود) بديهة والا كان موجودا ومعدوما معا (وان وجدا) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد ايضا (والغرض) بهذا الكلام (هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد) على الوجه الذى هو مناط الحكم (وظن بعض الناس انهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظرى (فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا) اى لانسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع * (المقصد * التاسع الاثنان عند أهل الحق) من المتكلمين (ثلاثة اقسام) لانهما ان اشتركا فى الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان (احدها المثلان وهما الموجودان المشتركان فى) جميع (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية مالا يحتاج فى وصف الشئ به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التى تحتاج فى الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ماتدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية مالا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية مايقابلها (ويلزمها) اى يلزم المشاركة فى الصفات النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به) فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع (وقد يقال) بعبارة اخرى المثلان (ما يسد احدهما مسد الآخر) فى الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا (ولان الصفة النفسية) كما عرفت (ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه (امر ذاتى ليس لمعنى زائد) يعنى أن التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا بأمر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا (واما عند مثبتى الاحوال منا كالقاضى ففيه) اى فى كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال تارة انه) اى التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير) فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (اخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات النفسية بل هو منها (ويكفى) فى اتصاف الشئ بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشئ حال انفراده عن غيره فى الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون تقدير الغير كافيا فى الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جملتها التماثل (لا تعلل بالغير) اى بامر موجود مغاير لمحلها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره فلا يضر (ثم من الناس من ينفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية) فضلا عن التماثل (او اختلفا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك

فى جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) اى اكثرهم المثلان (هما المشتركان فى اخص
وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان فى الاخص دون الاعم فمحال) لامتناع تحقق الاخص
بدون تحقق الاعم (والا) اى وان لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك فى الاخص والاعم جميعا
(فما ذكرناه) فى التعريف من الجمع المحلى باللام (اصرح) فيما هو المراد من الاشتراك فى الكل
ولهم أن يقولوا الاشتراك فى الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره
على الاشتراك فى الاخص (مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة) لان التماثل يقع
صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك فى اخص وصف النفس كان
تماثل السوادين معللا بأخص وصفهما اعنى السوادية وتماثل البياضين معللا بأخص وصفهما
اعنى البياضية ولاشك أن السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذى هو حكم واحد
وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين
مخالفا لمجموعها فى البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال
من الاشاعرة لايجوزونه ايضا (وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل) التماثل حينئذ (على
رأيهم) اذ من قواعدهم أن الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة
لذاته امتنع أن تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك فى اخص صفات النفس لاقتضائه أن يكون
التماثل معللا بالاخص كما مر (اولا) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حينئذ (كون السوادين مختلفين
تارة وغير مختلفين أخرى) بأن يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين و يزول عنهما فيكونان مختلفين
وبطلانه ظاهر (وقال النجار) من المعتزلة المثلان (هما المشتركان فى صفة اثبات وليس احدهما بالثانى)
قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك فى الصفات السلبية لا يوجب التماثل (و يلزمه السواد والبياض)
فانهما مشتركان فى صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث (و) يلزمه ايضا (مماثلة الرب
للمربوب) اذ يشتركان فى بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله أراد أن
المشتركين فى صفة وجودية متماثلان لامطلقا بل فى تلك الصفة وحينئذ يلزمه أن السواد والبياض
متماثلان فى اللونية مثلا قلت فيلزمه أن يكون البارى مماثلا للمخلوقين فى بعض الاشياء مع انه لم يجوز
كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا (وثانيها) اى ثانى الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معنيان يستحيل
لذاتيهما اجتماعهما فى محل) واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) اى قولنا معنيان (يخرج العدم
والوجود) فانهما ليسا معنيين اى عرضين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعنى الذى
يرادف العرض (و) يخرج (الجواهر) لذلك (و) يخرج (الجوهر والعرض) وهو ظاهر ايضا
(و) يخرج (القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لايسمى عرضا فهذه الامور لاتضاد
فى شئ منها (و) قولنا (يمتنع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما
(و) قولنا (لذاتيهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون معا) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن
ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين
معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما
بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا
(من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة
الكتاب بناء على أن قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان يخرج العدم والوجود وفيه
بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن
التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعنى من جهة واحدة وقع فى حيز معنى النفى وهو قيد للمنفى
فحقه أن يفيد تعميم الحد وادخال شئ فيه لا تخصيصه واخراج شئ عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز

عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل
فى الحد ماخرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ماخرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذى مسكة وايضا
الفاء فى قوله (فلا يوجب العقل) دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اى انما اخرجناها
لان العقل لا يوجب (تضادا فى الامور الاعتبارية) كهذه الامور (وكالحسن والقبح والحل والحرمة)
فى الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها
لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب
كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم أن كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة
كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بأفعال
المكلفين مأخوذ فى حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود
لها وستعرف أن قيد من جهة واحدة مذكور فى تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله
هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هذا (واما اتحاد المحل) الذى لا بد من اشتراطه
فى المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما فى زمان واحد فى محلين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا
العلم بالشئ) كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشئ (بجزء آخر)
من القلب (والا اتصف الجملة بهما) اى ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر اتصف
جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشئ وجاهلة به معا (اذ) الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل
والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شئ (ثبت حكمها) كالعالمية والجاهلية والقادرية (للجملة)
اى لمجموع ذلك الشئ (عندهم بل زادوا عليه) اى على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا)
فى التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهته وهما) صفتان له (حادثتان لا فى محل) اى ليستا فى ذاته
لامتناع قيام الحوادث به ولا فى غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع
اجتماع حكمهما فى ذاته اعنى كونه مريدا وكارها معا لشئ واحد وسيرد عليك أن حكم الصفة لا يتعدى
عن محلها وأن المعنى اى العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدين
عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز
أن يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنعى الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما
تضاد قال صاحب القنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم عللتم
ذلك بالتضاد بينهما ألستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم
فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان فى جزءين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما
(وثالثها) اى ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان وهما غير الاولين) اى غير المثلين
والضدين (فرسمه) اى رسم الثالث أن يقال المتخالفان (هما موجودان لا يشتركان فى صفة النفس)
اى فى جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان (ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فى محل من جهة)
فخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالمتخالفين (غير المثلين فيكفى) فى رسمهما حينئذ أن يقال هما
(موجودان لا يشتركان فى صفة النفس) اى فى جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين
فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفى الاشتراك المذكور فى تعريفى المتخالفين اخراج
المثلين كان محمولا على نفى الاشتراك فى جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافى أن يشتركا
فى بعضها فلذلك أشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وان كانا
ضدين (فى بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام
بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات
النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر (وهل يسميان) اى هل يسمى

المتخالفان المتشاركان فى بعض الصفات النفسية اوغيرها (مثلين باعتبار ما اشتركا فيه) من الصفة النفسية اوغيرها الهم فيه (تردد) وخلاف (ويرجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة فى ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة فى اطلاق الاسم قال القاضى والقلانسى من الاشاعرة لامانع من ذلك فى الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل فى غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسى بأن كل مشتركين فى الحدوث متماثلان اى فى الحدوث (وعليه) اى على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه (يحمل قول النجار فى تعريف التماثل) بالاشتراك فى صفة اثبات (فالله مماثل عنده للحوادث فى وجوده عقلا) اى بحسب المعنى (والنزاع فى الاطلاق) اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى (ومأخذه) اى مأخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فللنجار أن يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الخلاف فى الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات) اى صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر (ومنهم من يصفها بهما) بناء على أن تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدى عن القاضى القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضى لا يشترط الغيرية فى التخالف فالاولى أن لا يشترطها فى التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف فى الغيرين * المقصد * (العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ) الاشعرى وقد يتوهم انه يجب عليه أن يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما فى حدهما وحينئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسما على رأى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما فى حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتى واما الثانى فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين فى الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ألا يرى أن جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين فى حد الضدين معنيان لا يشتركان فى الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين (ومنعه المعتزلة) واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا (الاشرذمة) منهم فانهم (قالوا لا تجتمع حركتان) متماثلتان فى محل (لنا) فى اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) اربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما فى محل (عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض) ايضا لان الذات أعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية (الثانى الالزام فى العلمين النظريين) اى لو جاز اجتماع المثلين لجاز أن يجتمع علمان نظريان بشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظرى بشئ جاز ان يقوم به ايضا علم نظرى آخر بذلك الشئ وهو محال (اذ يلزم النظر فى المعلوم الثالث انه) اى الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا فى محل واحد جاز أن ينتفى عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين (فيجوز اتصافه) اى اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) المنتفى لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر (وانه) اى ذلك الضد (ضد) ايضا (له) اى للمثل الباقى فيلزم اجتماع السواد الباقى مع ضده هذا خلف (الرابع لو جاز) اجتماع المثلين (لم يمكنا الجزم بأن القائم بالمحل المعين (سواد واحد) لكنا نجزم بذلك (وفيها) اى فى هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظور فيه

(اذ عدم التمايز فى نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثانى) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب الكلى) الذى هو المدعى أعنى قولنا لا يجوز اجتماع المثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعنى العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلى أعنى قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا يستلزمه اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ماسلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) اى خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان عن احدهما (و) فرع (ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده) وكلاهما ممنوع أما الاول فلجواز أن يكون المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز زوال شئ منهما عنه واما الثانى فلجواز أن يخلو المحل عن الشئ الذى هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لانسلم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقى (والرابع) ايضا منظور فيه (للالتزام) اى نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا (لهم) اى للمعتزلة فى اثبات جواز الاجتماع (الجسم يغمس فى الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك) الاختلاف فى لونه بحسب تكرير الغمس (الا لتضاعف افراد السواد) المطلق (عليه) فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين (والجواب ان كل واحد منها) اى من الالوان المذكورة (لون مخالف للآخر) فى الشدة والضعف (وتتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا وبالثانى يزول الاول) عنه (ولا يتصور اجتماعهما) فى ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم فى السوادية توهم أن فيه اجتماع لونين متماثلين * المقصد * (الحادى عشر قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان فى زمان واحد) لاشك أن المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغنى عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان (فى ذات واحدة) وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع فى ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين فى زمان واحد فى ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير أعنى وحدة الجهة لا دخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فاما أن لا يكون احدهما) اى احد المتقابلين (سلبا للآخر) منهما (او يكون والاول) من هذين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان) وسيأتى بيان احوالهما فى آخر الموقف الثالث (والا فهما الضدان) وعلى هذا اقتصر بقوله انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين (وقد يشترط فى الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية (دون الحمرة والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر فى تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل المتعاندين قسما خامسا (قالوا) اى الحكماء (وقد يلزم احدهما) اى احد المتضادين (المحل اما بعينه كالبياض) اللازم (للثلج اولا بعينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجوديا (للجسم) فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا (اما مع اتصافه) اى المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) اى عن ذلك الوسط اما باسم وجودى كالمز المتوسط

بين

بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد (او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر) لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور وأما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (اودونه) اى دون الاتصاف بوسط (فيخلو المحل (عن الوسط) ايضا (كالشفاف) الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان (وايضا قد يمكن تعاقبهما) اى تعاقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه فى آن واحد (اولا) يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما (كالحركتين الصاعدة والهابطة) فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد (ان قلنا يجب أن يكون (بينهما سكون) كما هو المشهور (واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد) اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته (ولا يكون) التضاد فى هذه الانواع (الا بين الانواع الاخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب

(وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض) قد ظن بعضهم أن الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شئ من الشر والخير ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملائما والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد تعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون أن الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بأن كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هى كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احداهما فى غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكر فى الملخص فان أردت تطبيق ما فى الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثانى الذى أشار الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذى أشار الى جوابه الاول من جوابى الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك أن تقول أراد صاحب الكتاب أن الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم أشار الى الجواب اولا بأن الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما أن الشرية عدم الخيرية وثانيا بأن التضاد فى الكل بالعرض اى هذه الامور الاربعة امور عارضة ليس شئ منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشئ خيرا ضد لكونه شرا كما أن كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز أن يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد) اذا كان حقيقيا (لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان) حقيقيان (هما التهور والجبن بل لا تضاد) حقيقيا (الا بين الاطراف) كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة (كل ذلك) الذى ذكرناه من أن الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن انواعا أخيرة تحت جنس واحد قريب ومن أن ضد الواحد الحقيقى لا يكون الا واحدا (ثبت بالاستقراء) وتتبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعى

(والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين) لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان فى الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال فى المتماثلين (والثانى) وهو أن يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه (ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودى فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له) اى قبول ذلك القابل للامر الوجودى (فى ذلك

الوقت كالكوسج فانه) يعنى كونه كوسجا (عدم اللحية عمن من شأنه فى ذلك الوقت أن يكون ملتحيا لاللامرد) اى يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذى ليس من شانه اللحية فى ذلك الوقت (فهو العدم والملكة المشهوريان وان اعتبر قبوله له اعمّ من ذلك بل بحسب نوعه) كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمرأة (او جنسه القريب او البعيد) فالاول (كالعمى للعقرب) فان البصر من شأن جنسها القريب أعنى الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق) اذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقا اذا لم يجعل الجوهر جنساله (فهو العدم والملكة الحقيقيان) فالحقيقى من العدم والملكة اعم من المشهورى منهما على عكس الحقيقى والمشهورى فى المتضادّين (وان لم يعتبر ذلك) الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودى (فسلب وايجاب نحو الانسان واللاانسان) ثم ان ههنا مباحث * الاول قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرّفوا المتقابلين بما مرّ واعتبر بعضهم فى تعريفهما الموضوع بدل الذات وأرادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرّحوا بأن لا تضادّ فى الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك أثبتوا التضادّ بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل واحد على قياس البصر والعمى * الثانى المشهور فى تقسيم المتقابلين انهما امّا وجوديان اولا وعلى الاول امّا أن يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادّان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فامّا أن يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اوّلا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بأن العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان و امّا العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان أريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وردّ ذلك بأن مفهوم اللاعمى اعمّ من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى فى نفسه فقد ثبت التقابل بين العدمين وثانيا بأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما أن يكون العدمى منهما عدما للوجودى وأجيب بأن المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك أن عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان فى المحل فلا تقابل بينهما اوردّ بأن الكلام فى وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى قوله امّا أن لا يكون أحدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على أن المراد بالوجودى ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى فى القسم الثانى أعنى أن يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ووجب أن يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل وامّا عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل فى قسم المتضادّين مع تصريحهم بأن الضدّين لا بدّ أن يكونا وجوديين * الثالث المتقابلان تقابل التضادّ كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج مقيسا الى محل واحد فى زمان واحد

فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران أمران موجودان فى الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات فى الخارج وأما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما فى الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما أعنى الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود فى المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به وأما الايجاب والسلب فهما أمران عقليان واردان على النسبة التى هى عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا فى الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا فى العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان فى الذهن وهو وجود حقيقى اوفى القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازى وهذا معنى ماقيل من أن تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد * الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وحينئذ اما أن تكون النسبة بالصدق خبرية فهما فى المعنى قضيتان بالفعل اوتقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ يكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب فى الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان فى أنفسهما غاية التباعد ومتدافعان فى الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قدمر أن المعتبر فى المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومى البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما أشرنا اليه فمن زعم أن بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا أن يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر (خاتمة) للمقصد الحادى عشر (التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب) لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه) اى لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك) اى استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا أن كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافى بين السلب والايجاب بالذات وفى سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك أن التنافى فى الذات أقوى وأيضا (فالخير فيه انه ليس بشر وهو) اى نفى الشر عن الخير أمر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه انه خير وهو ذاتى) للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شرا ينفى) عنه (كونه عارضا) له وهو نفى الشرية (وكونه ليس خيرا ينفى) عنه (الذاتى) الذى هو الخيرية (والنافى للذاتى أقوى) فى النفى وامتناع الاجتماع من النافى للعرضى (فهو) اى تقابل السلب والايجاب (أقوى التقابلات وقيل بل) الاقوى هو (التضاد اذ فيهما) اى فى التضادين (مع السلب) الضمنى (أمر آخر زائد وهو غاية الخلاف) المعتبرة فى التضاد الحقيقى (المرصد الخامس فى العلة والمعلول) لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما فى الامور العامة (وفيه مقاصد) عشرة (المقصد الاول تصور احتياج الشئ الى غيره

ضرورى) حاصل بلا اكتساب فأن كل أحد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور السابق على التصديق الضرورى مطلقا اولى بأن يكون ضروريا (فالمحتاج اليه) فى وجود شئ (يسمى علة) له (و) ذلك الشئ (المحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتى واما ناقصة والناقصة (اما جزء الشئ) الذى هو المعلول (او) أمر (خارج عنه والاول ان كان به الشئ بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة) لا يقال صورة السيف قد تحصل فى الخشب مع أن السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة فى الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها (وان كان الشئ به) (بالقوة كالخشب له) اى للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التى توجدها الاعراض اما بالفعل او بالقوة (ولها) اى للمادة (اسماء) متعددة (باعتبارات مختلفة فمادة) وطينة (اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل) وهيولى (من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهى التحليل) وقد يعكس ويفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر (وهاتان) اى الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان فى قوامها (كما انهما علتان للوجود) ايضا لتوقفه عليهما (فيختصان باسم علة الماهية) تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما فى علية الوجود (والثانى) أعنى ما يكون خارجا عن المعلول (اما ما به الشئ كالنجار له) اى للسرير (وهو الفاعل) والمؤثر (واما ما لاجله الشئ كالجلوس عليه له وهو الغاية) اى العلة الغائية (وهاتان) العلتان أعنى الفاعل والغاية (يختصان باسم علة الوجود) لتوقفه عليهما دون الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لا توجدان الا للمركب) وهو ظاهر (والغاية لا تكون الا لفاعل بالاختيار) فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة (وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل (والغاية معلولة فى الخارج وان كانت علة فى الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله فى الذهن (فلها) اى للغاية (علاقة العلية والمعلولية) بالقياس الى شئ واحد لكن باعتبار وجودها الذهنى والخارجى (ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشئ) فى ماهيته ووجوده اوفى وجوده فقط (علة تامة) وفى لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب فى العلة التامة وذلك غير واجب ألا ترى الى قوله (وانها) اى العلة التامة (قد تكون علة فاعلية) اما وحدها كالفاعل الموجب الذى صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه وأما امكان الصادر فهو معتبر فى جانب المعلول ومن تتمة فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته (اومع الغاية كما فى البسيط) الصادر عن المختار (وقد تكون مجتمعة من الاربع) المذكورة (كما فى المركب) الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما فى المركب الصادر عن الموجب (والعلة الناقصة متقدمة) على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه وأما التقدم الزمانى فيجوز الا فى العلة الصورية فانها مع المعلول فى الزمان (واما العلة التامة) على تقدير تركبها من أربع او ثلاث (فمجموع امور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليه مما لا شك فيه (واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء) الصورية والمادية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا يتصور تقدمها) اى تقدم الماهية (على نفسها فضلا عنها) اى عن تقدمها على نفسها (مع انضمام امرين آخرين) هما الفاعل والغاية (اليها) والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم

هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل لايجدى ههنا
نفعا بخلافه فى باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع أمران اوامر واحد فكيف يتصور
تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هى الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة
على المعلول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسما) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه
من جملة ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية
منحصرة فى الفاعل والغاية (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل
بالفاعلية) والتأثير (ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود
الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة
لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل
الادوات من تتمة الفاعل وماعداها من تتمة المادة (فان قلت) اذا جعل ارتفاع الموانع جزأ للفاعل
او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشئ فى وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه
خلاف الضرورة) الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك (قلنا عدم المانع لا تحقق له فى نفس
الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه) اى عدم المانع (قد يكون
كاشفا عن شرط وجودى كعدم الباب المانع للدخول فانه) اى عدم الباب (كاشف
عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف
عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه) اى فى الامر الممتد الذى هو المسافة (للسقوط الا انه ربما
لا يعلم) الشرط الوجودى المعتبر فى علة الوجود (الا بلازم عدمى فيعبر عنه بذلك) اللازم
العدمى كما فى المثالين المذكورين (فيسبق الى الاوهام انه) اى ذلك العدمى (مؤثر) فى الوجود
ومعتبر فى علته وليس كذلك نظهر أن الامور الداخلة فى العلة التامة كلها وجودية فتكون
هى ايضا موجودة بوجود اجزائها بأسرها ثم التحقيق أن بديهة العقل لا تجوز كون العدم
مؤثرا فى الوجود مفيدا له ولكن تجوز أن يتوقف التأثير فى الوجود على امر عدمى كما تجوز توقفه
على امر وجودى فعلى هذا جاز أن يكون مدخلية الشئ فى وجود آخر من حيث وجوده فقط
كالفاعل والشرط والمادة والصورة وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وأن يكون
من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارى على وجوده فما قيل من أن العلة
التامة للوجود لا بد أن تكون موجودة أريد به أن ماله مدخل بوجوده لا بد أن يكون موجودا
وماله مدخل بعدمه لا بد أن يكون معدوما وماله مدخل بوجوده وعدمه لا بد أن يوجد
ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلول وأما انه يجب أن يكون
كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا
فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزأ للفاعل كان المؤثر فى الوجود معدوما وقد اعترفتم بأنه محال
بديهة قلت ليس معنى كونه جزأ له انه جزء له حقيقى بل معناه انه من تتمته وداخل فى عداده
وهذا المقدار كاف فى الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا أن قوله فيسبق الى الاوهام
انه مؤثر ان أراد به سبق التأثير الحقيقى فباطل وان أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية فى الوجود
فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شئ منهما مادة
ولا صورة وايضا الموضوع فى الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس
اذا أخذ من حيث انه جزء اعنى بشرط لا شئ يسمى مادة والفصل اذا أخذ كذلك يسمى
صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجى فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية
واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة فى كونها محلا قابلا فجعل من عدادها

ولم يعد قسما برأسه ولك أن تقول فى تفصيل اقسام العلة الناقصة مايتوقف عليه الشئ فى وجوده اما جزء له اوخارج عنه والثانى اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما مامنه الوجود او مالاجله الوجود اولا هذا ولا ذاك وحينئذ اما أن يكون وجوديا وهو الشرط اوعدميا وهو عدم المانع والاول أعنى مايكون جزأ اما أن يكون جزأ عقليا وهو الجنس والفصل او جزأ خارجيا وهو المادة والصورة (المقصد الثانى الواحد بالشخص لايعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول لوعلل) الواحد بالشخص (بمستقلتين) اى لواجتمع عليه علتان مستقلتان (لكان محتاجا اليهما) اى الى كل واحدة منهما (للعلية) اى لكون كل واحدة علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة (مستغنيا عنهما) اى عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) اى كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية (يوجد) ذلك المعلول الشخصى (ولو لم يوجد الامر (الآخر) اذ الفرض أن كل واحد مستقل (وهو) اى جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) اى استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم أن يكون فى زمان واحد محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج اليهما لايقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة فى اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر فى وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا محال وأما تواردهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فاذا وجدت احداهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لو أمكن أن تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولايمكن أن يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ أن لاتكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احداهما استحال وجود الاخرى بعدها وان أمكن أن يوجد بدل الاولى ابتداء لايقال التوارد على البدل محال مطلقا لانه اذا كانت احداهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول ومايظن من أن اصلى الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه أن المعلول ههنا أعنى حركة الشمس واحد بالنوع لابالشخص ضرورة أن الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصى يتوقف على انه لايجوز أن يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على البدل فكان اثباته به دورا * الوجه (الثانى اما أن يكون لكل واحد منهما اثر) اى تأثير (فكل) اى كل واحد منهما (جزء العلة التامة) لان المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزءها وهو خلاف المفروض (اولاحدهما) فقط اثر (فهى العلة) دون الاخرى (اولا) اثر (لشئ منهما فلاشئ منهما بعلة) وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) اى تعليل الواحد

الشخصى بعلتين مستقلتين (بعض المعتزلة بجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه احدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية فى القوة والسرعة) وحينئذ لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذى لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بأن حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم أن يجيبوا عنه بأن هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور فى ذلك (واما المثلان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله) اى تعليل الواحد بالنوع (بمستقلتين) على معنى أن فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة أخرى مستقلة ايضا لا على معنى أن الطبيعة النوعية توجد فى ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد) فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين فى الماهية الا أن عارضيهما متماثلان فيهما (ثم انه يعلل كل) من المخالفتين المذكورتين (بمحله) اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بأن المخالفة) التى هى من الاضافات (امر ثبوتى) موجود فى الخارج وكذا الحال فى التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل فى الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه (وايضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هى هذه الامور وحدها اومأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة فى تمام الماهية (وستنبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة طبيعة النار كما أن المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر أفرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال فى الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع (فان قيل الماهية) النوعية (ان اقتضت) لذاتها اولوازمها (الحاجة الى احداهما على الامران) اى الفردان المتماثلان منها (بها) اى بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشئ اولازمه يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احداهما (استغنت عنهما) اى عن كل واحدة من العلتين (فلا تعلل) تلك الماهية النوعية (بشئ منهما) لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغن عنه (قلنا هى) اى تلك الماهية (تقتضى الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة) اى نختار أن الماهية لا تحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هى محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز أن يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بأن تكون هذه المعينة تقتضى أن تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضى أن تكون علة لها فهى مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم أن هذا) الجواب فيه (التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين) المستقلتين (الى كل منهما) اى الى شئ منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم احدهما) اى الى علة ما (الذى لا ينافى الاجتماع) وتلخيص النظر انه لما جاز أن يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون

١

احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز أن يكون الواحد الشخصى معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافى الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعوّل عليه فى امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلل مستقلة وقد خبط فى تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب فى الجواب أن يقال لا وجود للطبائع فى الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج فى المتماثلين هو تينهما المتخالفتين (المقصد الثالث يجوز عندنا) يعنى الاشاعرة (استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لا تحصى (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنعه) اى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء الا بتعدد آلة) كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد الاتها التى هى الاعضاء والقوى الحالة فيها (او) بتعدد (شرط او قابل) كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث فى عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا (واما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول (فلا) يجوز أن يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى ولا يلتبس عليك أن الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة وقد يتوهم أن الواحد الحقيقى ان كان موجبا لم يجز أن يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن فى كون المبدأ موجبا او مختارا لا فى هذه القاعدة والحق أن الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة فان فرض أن لا يكون فى المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا (لنا) فى اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للتحيز) فى الحيز المطلق (ولقبول الاعراض) ايضا (فهما) اى التحيز وقبول الاعراض (اثران لبسيط) واحد حقيقى (لا يقال احدهما) وهو قبول الاعراض اثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو العرض (والآخر) وهو التحيز اثر له (باعتبار الحيز) الذى يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لانا نقول) ليس كلامنا فى كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا فى الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم (بل الكلام فى قابليته لهما وهو) اى كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) المعللة بها (والحق انه لا يتم هذا الاستدلال (الا ببيان بساطة العلة) التى هى الجوهرية ولا يمكن أخذه الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامرين) اى القابليتين اللتين هما الاثران (وجوديين) قيل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات التى لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) فى صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة اوجه الاول لو كان) الواحد الحقيقى (مصدر الا وأ ب) مثلا (لكان مصدرية آ غير مصدرية ب) لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه) اى فى الواحد الحقيقى (هما) اى هذان المفهومان (او) دخل فيه (احدهما لزم التركيب)

فى الواحد

فى الواحد الحقيقى هذا خلف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما (لكان) ذلك الواحد الحقيقى (مصدرا لمصدريتهما) اى لمصدريتى آ و ب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لـ آ و ب والمقدر خلافه (و) حينئذ (عاد الكلام فيهما) اى فى المصدريتين فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا (ولزم التسلسل) فى المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومى مصدرية آ ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقى كان لامر بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال * الوجه (الثانى انا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة) اى قطعا يقينيا لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده (فلولا انه مركوز فى العقول ان اختلاف الاثر) وتعدده (لا يكون الا باختلاف المؤثر) وتعدده (لما كان) الامر (كذلك) فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب * الوجه (الثالث انه لو كان) الواحد الحقيقى (مصدر الاثرين) كـ آ و ب مثلا (لكان مصدرا لـ ا ولما ليس ا) لان ب ليس آ ولكان ايضا مصدرا لـ ب ولما ليس ب (وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتبارى) اى نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقى الا أن المصدرية لكونها من الامور الاضافية التى لا وجود لها فى الخارج غير محتاجة الى علة توجدها (فلا تكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود) وحينئذ فلا يكون هنالك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات (وان سلمنا) تسلسلها (فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل لا شك أن العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففى كل صدور لابد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هى هذه الخصوصية لا الامر الاضافى الذى يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض أن الفاعل واحد حقيقى وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هنالك جهة أخرى فلا يكون له مع شئ من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشئ منهما فاذا تعدد المعلول فلابد من تغاير فى ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هنالك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة فى جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تتعدد تعلقاتها فجاز أن يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك فى كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثانى ان الاستدلال)

على تغاير طبيعتى الماء والنار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) والتعدد (فانا ما رأينا نارا ولا برد) معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولا حر) معه كما كان مع النار (علمنا) بتخلف اثر كل منهما عن الآخر (انهما مختلفان) اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (عن الثالث لا نسلم ان صدور ا و) صدور (لا ا تناقض فان نقيض صدور ا هو لا صدور ا واما صدور لا ا) اعنى صدور ب (فلا يناقضه) فان قيل التناقض لازم لان الجهة التى هى مصدر لـ آ ان كانت مصدرا لغير آ صدق أن هذه الجهة ليست مصدرا لـ آ لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ آ وغير مصدر لـ آ وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان أن لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممتنع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لـ آ وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هى نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هى ايضا موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لـ آ موجبة معدولة والفرق بينه و بين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لا سترة به قال الكاتبى فى شرح الملخص اذا صدر عنه الباء الذى هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق حينئذ انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لا نسلم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم حينئذ انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ و لم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احداهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية والعجب ممن يفنى عمره فى تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع فى غلط يضحك منه الصبيان (المقصد الرابع قال الحكماء البسيط) الحقيقى الذى لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى (لا يكون قابلا وفاعلا) اى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى أن الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهى صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا (فهو مصدر للقبول والفعل) معا فقد صدر عن الواحد الحقيقى اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا (وقد عرفت) ايضا (جوابه) مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية (وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يجتمعان واعترض على هذا بأن القابل اذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما أن الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا أخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما فى الوجوب والامكان واجيب بأن الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد من الفاعل فالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشئ) البسيط الى شئ آخر (نسبتان مختلفتان) بالوجوب والامكان (من جهتين) (فتجب) النسبة الناشئة (من جهة ولا تجب) النسبة الناشئة (من جهة) أخرى ورد هذا الجواب بأن كلامنا فى أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون الجهة متعددة (ومنهم من اجاب) عن الوجه الثانى (بان نسبة القابل) الى المقبول (بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب) بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذى ينافيه (واورد عليه انه) اى انتساب القابل الى المقبول

(بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول) مع
وجود القابل (و يتم الدليل) حينئذ (اذ نقول نسبة الفاعل يتعين ان تكون بالوجوب ونسبة
القابل لا يتعين ان تكون كذلك) اونقول بعبارة أخرى نسبة الفاعل لاتحتمل الامكان الخاص
ونسبة القابل تحتمله فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له (الاان يعاد
الى الجواب الاول) فيقال جاز أن يكون هناك نسبتان من جهتين احداهما واجبة على التعيين
غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الثانى لغوا المقصد
الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية) اى الحالة فى الجسم (لاتفيد أثرا غير متناه لا فى المدة)
اى لاتقوى أن تفعل فى زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا اومتعددا (ولا فى الشدة)
اى لاتقوى أن تفعل حركة لاتكون حركة أخرى اسرع منها (ولا فى العدة) اى لاتقوى
على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا اوغير متناه وانما انحصر لاتناهى القوى بحسب
آثارها فى هذه الامور الثلاثة لان التناهى واللاتناهى بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية
للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهى نظرا الى آثارها فلا بد أن يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهى
بحسب العدة واما زمانها وحينئذ اما أن يعتبر لاتناهى الزمان فى الزيادة والكثرة وهو اللاتناهى
بحسب المدة واما أن يعتبر لاتناهيه فى النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التى لاتقف
عند حد فهو لاتناهى القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهى فى الشدة ظاهر البطلان لان القوى
اذا اختلفت فى الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة فى ازمنة مختلفة فلاشك أن التى
زمانها اقل هى اشد قوة من التى زمانها اكثر فما تكون غير متناهية فى الشدة وجب أن تقع
الحركة الصادرة عنها لا فى زمان اذ لو وقعت فى زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة
فى نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها اشد وأقوى فلا يكون مصدر
الاولى غير متناه فى الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا فى زمان بل فى آن محال لان كل
حركة انما هى على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها أعنى الزمان منقسما
ايضا واعترض عليه بانا لانسلم أن قطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان ممكن فى نفس الامر
وامكان فرض قطعها لايجدى نفعا لجواز أن يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر
وأما اللاتناهى فى المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار
دائمان ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة فى الابدان
تأثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهى القوى الجسمانية فى المدة
والعدة فى الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) اى على انتفاء اللاتناهى وامتناعه فيهما
(بان قوة النصف) اى نصف الجسم (فى) التحريك (الطبيعى نصف قوة الكل) فى ذلك التحريك
وانما قلنا ان النسبة بين قوتى النصف والكل بالنصفية (لتساوى) الجسم (الصغير) الذى هو
النصف (و) الجسم (الكبير) الذى هو الكل (فى القبول) اى قبول الحركة (لانه) لان ذلك
القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) اى ولتفاوت الصغير والكبير (فى القوة فانها)
اى القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان أعنى الجسمين الصغير والكبير متساويان فى قبول
الحركة الطبيعية لاتفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعى أعنى القوتين
متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية
ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لاتفاوت فى الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت
المؤثرين (و) بأن (قوة الضعف) اى ضعف الجسم (فى) قبول التحريك (القسرى) نصف قوة
(النصف) فى ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوى) بين الضعف والنصف

(فى الفاعل فرضا) بأن نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة (والتفاوت فى القابل اذ المعاوق) للحركة القسرية (فى الضعف أعنى القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية (اكثر) من المعاوق فى النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ فى الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل فى قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى فى الحركة الطبيعية والثانية فى الحركة القسرية (فاذا فرضناهما) اى التحريك الطبيعى والقسرى (من مبدأ واحد) اى فحينئذ نقول لا يجوز أن تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هى نصف القوة الطبيعية التى للكل فنفرض أن هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد فى العدد أو الزمان فلا شك أن حركة النصف نصف حركة الكل لما مر فى المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه حركهما من مبدأ واحد فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر فى المقدمة الثانية فاذا فرضنا ماذكرنا فى الطبيعية والقسرية (فالاقل) وهو حركة النصف فى الطبيعية وحركة الضعف فى القسرية (اما متناه والاكثر) الذى فرضناه غير متناه (ضعفه) لما عرفت (وضعف المتناهى متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا (وهو خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا (فتقع الزيادة عليه) اى زيادة الاكثر على الاقل (فى الجهة التى هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لا بد أن ينقطع فى تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها (وانه) اى كون الاقل متناهيا فى الجهة التى هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبنى على عدة امور كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيرا طبيعيا فى جسم هو محلها او قسريا فى جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثرة اصلا لم توصف باللاتناهى فى التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذى دليله ايضا موقوف على أن لها تأثيرا طبيعيا او قسريا (الثانى ان النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض أن له قوة هى جزء لقوة الكل فليس يلزم أن يكون جزأ لقوة قوية على الفعل فان عشرة مثلا اذا اقلوا حجرا فى مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على اقلاله فى عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا (الثالث انها) اى قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة فى اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران فى برهان تناهى القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجرى فى قوة حالة فى جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع فى الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة فى الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعى المقابل للتحريك القسرى يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت فى التحريك الطبيعى الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة فى القابل المركب فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) اى فرض الحركتين

(من

(من مبدأ) واحد عددى اوزمانى وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيتين او القسريتين (لقبلا الزيادة والنقصان) فيصح أن يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها فى الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها فى الحركة القسرية لكن ليس للحركات التى تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود فى وقت ما بل هى كالاعداد التى لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذى عولوا عليه فى جواب دليل المتكلمين على تناهى الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم أجابوا عنه بأن ليس للحوادث مجموع موجود فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت فى حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود فى وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهى ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت فى حال القوة فلابد فى بيان استحالته من دليل آخر (ثم قد يوجدان) اى لا نسلم أن الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما يقبلانهما على الوجه الذى تقع فيه الزيادة والنقصان فى الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان فى الخلال بأن توجد الحركتان (غير متناهيتين مع اختلاف فى السرعة والبطء كفلك القمر و) فلك (زحل) فان القوة التى تحرك فلك القمر قوية على دوران اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع أن حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما فى الزيادة والنقصان واقعا فى الخلال بسبب الاختلاف فى السرعة والبطء (ثم انه) اى هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه (منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لا تستند الى تعقل كلى) من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلى الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض (بل) لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة (الى قوى جسمية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تناهيها عندهم) فان الحركات الجزئية الفلكية لابداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد أجابوا عن النقض بأن مبادى الحركات الفلكية هى الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة فى اجرامها والبرهان انما قام على أن القوة الجسمية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة فى صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة فى صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادى لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز أن تباشرها استقلالا ايضا (المقصد السادس الدور ممتنع وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة اودونها) وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازى واما بالاستدلال (لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لزم تقدمه) على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين فان قيل) لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما فى حركتى اليد والخاتم بل بالذات فحينئذ نقول (معنى التقدم بالعلية) والذات (ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشئ لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفاله

فى اللفظ (وان أردت به) اى بتقدم العلة على معلوله (امرا وراء ذلك) المذكور الذى هو العلية (فلابد من تصويره) اولا (ثم تقريره) واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا (فانا من وراء المنع فى المقامين) اذلا يتصور هنالك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا أن له مفهوما سواها فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة (فالجواب) أن يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (ان العقل يجزم بانها مالم يتم لها وجود) فى نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلى هو المسمى بالتقدم الذاتى (وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لايشك فى انه يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولايصح أن يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد) فبالضرورة هنالك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء و يمنع من عكسه فلذلك قال (والتقدم بهذا المعنى تصوره) ولو بوجه ما (وثبوته) للعلة كلاهما (ضرورى) فلاحاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال (وقد يقال) اى فى ابطال الدور وذلك أن الامام الرازى بعدما اعترض فى الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى أن يقال (كل واحد منهما) على تقدير الدور (مفتقر الى الآخر المفتقر اليه) اى الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) اى افتقار كل واحد (الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة) لاتتصور الا (بين الشيئين) فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال (والاقوى) فى الاستدلال على ابطاله هو (ان نسبة المفتقر اليه) وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول (بالوجوب) لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا (و) نسبة (المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان) لان المعلول المعين لايستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) أعنى الوجوب والامكان (متنافيان) فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى لايقال جاز أن يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لادور الامع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة اذلا يجب لها من حيث هى أن يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك أن تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح ثم قال الامام (ولايرد) اى على الدليل الاولى اوالاقوى (المضافان) نقضا بأن يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وأن تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلوصح ماذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يردا نقضا على ماذكره (لانهما اعتباريان) لايوجدان فى الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن أن يفتقر كل الى الآخر (او) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لوحدة السبب) الذى يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلانقض بهما بوجه قال صاحب اللباب (ومع ماسبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة (فان عنى بالافتقار) الذى هو مبنى الدليل المرضى عنده (امتناع الانفكاك) مطلقا (فقد يتعاكس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز أن يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر (ولا امتناع) فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولامحذور فيه (وان اريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت التأخر) اى تأخر المفتقر عن المفتقر اليه (جاء فى التأخر) أعنى تأخر المفتقر الذى هو المعلول (ما جاء) من الشبهة (فى التقدم) أعنى تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة (بعينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ ان المفتقر اى المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت اى تأخرت عنه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتبتين فيقال ان أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشئ عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشئ لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين

المتنازع

المتنازع فيه وان أردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضى (المقصد السابع) فى بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهى أن تقول (العلة) المؤثرة (يجب أن تكون) موجودة (مع المعلول) اى فى زمان وجوده (والا) اى وان لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المعلول فى زمان ولم توجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله (فقد افترقا) اى جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة (فليس وجوده لوجودها) فلا علية بينهما (فان قيل) لا يلزم من افتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ (لعلها) اى العلة (فى الزمان الاول) الذى هو زمان وجودها (توجد) المعلول اى تحصل وجوده (فى الزمان الثانى) فيكون التأثير والايجاد فى الزمان الاول والاثر وحصول المعلول فى الزمان الثانى (قلنا الايجاد) اى ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه (ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) اى عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشئ عن نفسه (وان كان) الايجاد والايجاب (غيره) اى غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذى هو الايجاب (موجبا فى الحال له) اى لحصول ذلك المعلول (فى ثانى الحال فله) اى فلذلك الغير وهو الايجاب (ايجاب) آخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب (ويتسلسل) الايجابات الى غير النهاية (وفيه نظر لانه) اى الايجاب على تقدير المغايرة (ليس موجبا) حتى يلزم أن يكون له ايجاب آخر (بل) يكون (ايجابا) مغايرا لحصول المعلول (والا) اى وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا (لزم التسلسل فى الايجاب) (مطلقا) سواء كان الايجاب حال وجود المعلول اوقبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول اولم يكن (ولان الضرورة تنفى كون الايجاب نفس) حصول (المعلول) اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين أن يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا (وقد يجاب بانه) اذا كانت العلة توجب فى الحال وجود المعلول فى ثانى الحال فحينئذ (لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس) اى لا ايجاب حال حصول المعلول (فليس حصوله لايجابها له) ولما أمكن أن يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المصنف (والاولى) فى دفع تجويز كون الايجاب فى الحال وكون وجود المعلول فى ثانى الحال (هو التعويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الايجاب) اى ايجاب العلة للمعلول (هو أن يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها) اى بوجودها بحيث (لو ارتفعت) العلة (ارتفع) المعلول تبعا لارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) اى وجود المعلول (عن علة غير ايجاد تلك (العلة وايجابها اياه) اى لا تمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار فى المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور أن هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور أن ثمة ايجادا حقيقة وليس ثمة حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة (حال العدم) اى حال عدم المعلول (بالضرورة) لما عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذهما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من أن الايجاد فى الزمان الاول وحصول الوجود فى الزمان الثانى وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب فى الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابى والايجاد الاختيارى فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا (المقصد الثامن التسلسل محال وهو ان يستند الممكن) فى وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) أخرى مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتملة على تلك الممكنات التى لا تتناهى اذا اخذ من حيث هو جميعها (اى) اخذ (بحيث لا يدخل فيها)

اى فى جميعها (غيرها) اى غير تلك الممكنات (ولا يخرج عنها شئ منها) فلا شك انه (ليس
بمعدوم والا فبعدم جزء) لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه (والمفروض
عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود) وذلك لانا أخذنا جميع تلك الممكنات
الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود
اذ لا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه
الى كل جزء) من اجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بأن يكون ممكنا (فهو)
اى ذلك الجميع (ممكن) لانحصار الموجود فى الواجب والممكن (فله علة) لما مر من أن الممكن
محتاج فى وجوده الى ما يوجده (خارجة) عن ذلك الجميع (اذ الموجد للشئ لا يكون نفسه)
والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولا شيأ من اجزائه والا اوجد) ذلك الجزء (نفسه)
لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء (وانها) اى تلك العلة الخارجة
عن سلسلة الممكنات (توجد) لا محالة (جزأ) من اجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها)
اى بغير تلك العلة (كان المجموع) ايضا (واقعا بغيرها) اذ ليس فى المجموع شئ سوى
تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجة (علة) للمجموع لاستغنائه فى وجوده عنها بالمرة
واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة)
موجدة (داخلة فى السلسلة) والا توارد موجدان على معلول واحد شخصى (وهو)
اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة فى السلسلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنا
أن كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هذا خلف وايضا اذا لم يستند
ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
واذا استلزم وجود شئ عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات * الاول أن لفظ الجميع
والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهى وهذا نزاع لفظى اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك
الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شئ منها وهذا
اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية * الثانى أن الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير
النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود فى شئ من الازمنة وجوابه أن كلامنا
فى العلل المؤثرة وقد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول * الثالث ان تلك الآحاد
على تقدير اجتماعها فى الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيأ واحدا وتعتبر
أخرى بدون تلك الهيئة فان أردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا يمكن
الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها فى العقل امر اعتبارى يمتنع وجوده
فى الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان أردت به المعنى الثانى اخترنا
أن علة الجميع نفسه على معنى انه يكفى فى وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه
فان الثانى علة للاول والثالث علة للثانى وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها
ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن
علل الافراد ولا امتناع فى تعليل الشئ بنفسه على هذا الوجه أعنى أن يعلل كل واحد
من اشياء غير متناهية بما قبله فى الترتيب الطبيعى فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة أخرى خارجة
عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع
تعليل شئ واحد معين بنفسه والجواب أن المراد هو المعنى الثانى كما أشار اليه بقوله اى بحيث
لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولا شك أن هذه الآحاد ممكنات
موجودة كما أن كل واحد منها موجود ممكن وكما أن الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة

كافية فى ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية فى ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة فى السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التى هى علة موجدة لجميع الآحاد اما أن تكون عين السلسلة اوداخلة فيها اوخارجة عنها والاول محال لان العلة الموجدة لشئ سواء كان ذلك الشئ واحدا معينا اومركبا من آحاد متناهية اوغيرمتناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما أمران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذى نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثانى مما ينبه على بطلانه فانه باطل بديهة على اى وجه فرض أعنى سواء فرض فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور * الرابع أن العلة الموجدة للكل لايجب أن تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزأ منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا أثر فى ممكن حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذى هو جزؤه فلابدله من موجد ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع كون الواجب أثرا لشئ والجواب أن الكلام فى العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد ولايمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى أن لايكون له شريك فى التأثير فى تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا فى نفسه لانه ممكن فلابدله من علة مؤثرة ولايمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غيرذلك البعض والالم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير فى السلسلة بل كان له شريك فيه ولايمكن أن يكون فى السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما فى المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ماقدقيل من أنه يجوز أن يكون ماقبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لماقبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ماقبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم أن هذا الدليل انما يجرى فى تسلسل الممكنات متصاعدة فى العلل لامتنازلة فى المعلولات كما لايخفى على ذى فكرة * الوجه (الثانى) من وجوه ابطال التسلسل (انانفرض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غيرالنهاية جملة وبماقبله بمتناه الى غيرالنهاية جملة أخرى) هذا اذا كان التسلسل فى جانب العلل واذا كان فى جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غيرالنهاية جملة وبما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غيرمتناهيتين احداهما زائدة على الاخرى بعدد متناه (ثم نطبق الجملتين) اى احداهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) اى من ذلك الجانب الذى لكل واحدة منهما فيه مبدأ (فالاول) من احداهما (بالاول) اى بازاء الاول من الاخرى (والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) فى عدة الآحاد (كان الناقصة كالزائدة) اى مساوية لها فى عدة الآحاد (هذا خلف والا) اى وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد فى الزائدة جزء لايوجد بازائه فى الناقصة شئ وعنده) اى عند الجزء الذى لايوجد بازائه شئ من الناقصة (تنقطع الناقصة) بالضرورة (فتكون) الناقصة (متناهية) لانقطاعها (والزائدة لاتزيد عليها الا بمتناه) كما صورناه (والزائد على المتناهى بمتناه متناه) بلا شبهة (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) فى الجهة التى فرضناهما غيرمتناهيتين وغيرمنقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى

برهان التطبيق وهو (العمدة) فى ابطال التسلسل لجريانه فى الامور المتعاقبة فى الوجود
كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعى كالعلل والمعلولات
او وضعى كالابعاد اولا يكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا
على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهى هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل
(بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها) وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد
احداهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق
احداهما على الاخرى بأن نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام
الى آخره مع أن هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا النقض
(ان المعلولات) بل جميع مايستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قد ضبطها وجود فليس)
المذكور الذى هو المعلولات واخواتها امرا (وهميا محضا حتى يكون انقطاعها)
فى التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية
محضة فلا يكون ذهابها فى التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور
الوهمية التى لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور
(وتحقيقه ان الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان فى نفس الامر تطبقان فنختار
انهما) اى الجملتين المفروضتين فى الاعداد (تنقطعان) فى التطبيق (بانقطاع الوهم) عن
التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع مالايتناهى فى نفس الامر حتى يكون محالا
اذ ليست الجملتان فى نفس الامر فلا يتصور أن يكون انقطاعهما فى نفس الامر (او) نختار
(انهما لا تنقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما فى نفس الامر) لان هذا التساوى فرع وجودهما
فى نفس الامر (بخلاف ماله وجود) فى نفس الامر (فانه يلزم) فيه احد امرين (اما انقطاعه
فى نفس الامر) فيكون مالايتناهى فى الواقع متناهيا فيه (او عدمه) اى عدم انقطاعه
(فى نفس الامر) فيلزم تساوى الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (وانما
قلنا قد ضبطها وجود) ولم نقل قد اجتمعت فى الوجود (ليتناول كل ماله وجود اما معا) سواء
كان بينها ترتب اولم يكن (واما على سبيل التعاقب) اى بلا اجتماع فى الوجود (فان ترتبهما
اى ترتب هذين النوعين أعنى المجتمعة فى الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم)
كما فى مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود فى نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة
(وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل فى امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا لئلا يسقط
عنهم ذلك النقض) وتلخيص ماذكروه انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها
ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء
الثانى قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة فى الخارج معا لم يتم
لان وقوع آحاد احداهما بازاء آحاد الاخرى ليس فى الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة بحسب
الخارج فى زمان اصلا وليس فى الوجود الذهنى ايضا لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن
دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا
اما فى الخارج اوفى الذهن وكذا لايتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن
بينها ترتب بوجه ما اذ لايلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى والثالث بازاء
الثالث وهكذا لجواز أن يقع آحاد كثيرة من احداهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا
لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لايقدر على
استحضار مالانهاية له مفصلة لا دفعة ولا فى زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر

الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ماصوّرناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثانى وليس الحال فى اعداد الحصى كذلك بل لابدّ لك فى التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بدّ من هذين القيدين فى تميم البرهان التطبيقى فلا نقض بالاعداد اصلا قال المصنف (وانت تعلم ان الدليل) يعنى برهان التطبيق (عام لقيامه) وجريانه (فى كل ماضبطه وجود) كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط أعنى المقيد بالاجتماع فى الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) اى بتخلف المدلول عن الدليل فى البعض الآخر أعنى الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب (وانه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضا الوجه (الثالث مابين هذا المعلول) المعين (وكل علة) من العلل الواقعة فى السلسلة التى فرضت غير متناهية (متناه لانه محصور بين حاصرين) هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال أن يكون مالايتناهى محصورا بين امرين يحيطان به (فيكون الكل) اى كل السلسلة (متناهيا) ايضا (لانه) اى الكل (لايزيد على ذلك) اى على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل (الا بواحد) من جانب العلل فان ماعدا الواحد فى هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولاشك أن الكل لايزيد فى هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لايزيد على المتناهى الا بواحد وليس ماذكره من قبيل مايقال ان مابين ا و ب اقل من ذراع ومابين ب و ج اقل منها ومابين ج و د كذلك فيكون مابين ا و د اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل أن يقال مابين ا و ب اقل من ذراع ومابين ا و ج اقل ايضا ومابين ا و د كذلك فاذا أخذ د مع الواقع بينه وبين ا لم يزد على ماهو أقل من ذراع الا بنقطة د وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان مابين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لايزيد على فرسخ يكون المجموع) اى مجموع المسافة (لايزيد على فرسخ الا بجزء) واحد (ضرورة) والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذى هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا أن المسافة ساوت الفرسخ بما يلى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزءين هما المبدأ والمنتهى (ومالايزيد على المتناهى الا بواحد) او بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من احتج به) وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق (بانه حدسى) محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تامّا أن ماعدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هنالك واحدة من العلل الا وقبلها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم أن هنالك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل أن يشير اليها اشارة على التعيين وأن تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسى يعم الامور المتعددة الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجرى فى المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بأن يجعل اذرعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض الوجه (الرابع لو تسلسل العلل) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل) اى لزاد عدد المعلولية على عدد العلية (والتالى باطل اما الشرطية فلانا

اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها) اى فى تلك السلسلة
(فهو معلول) لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله
(من غير عكس) كلى (فان الاخير معلول وليس بعلة) لشئ من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية
على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول
ومنتهاها أعنى المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية (واما الاستثنائية)
وهى بطلان التالى (فلان العلة والمعلول) اى العلية والمعلولية (متضايفان) تضايفا حقيقيا
(ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود) اى اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا
(فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد) من احدهما (واحد من الآخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة)
وان لم يجب تساوى العدد فى المتضايفين المشهورين كأب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة
ابوة وهذا الوجه جار فى تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد
عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول فى هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان
العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا
ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل فى المتضايفات
يستلزم كون احدى الاضافتين أزيد عددا من الاخرى وهو باطل الوجه (الخامس انا سنبين
فى الالهيات (انتهاء الكل) اى جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة)
لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل
فى العلل) دون المعلولات (وانما يتم اذا أثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه
الى ابطال التسلسل والا لزم الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب
فلو أثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر (المقصد التاسع
الفرق بين جزء العلة) المؤثرة (وشرطها) فى التأثير هو (ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر)
لا ذاته (كيبوسة الحطب) فانها شرط (للاحراق) اذ النار لا تؤثر فى الحطب بالاحراق الا بعد
أن يكون يابسا (والجزء ما يتوقف عليه ذاته) اى ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تأثيره لكن
لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه (وعدم المانع) ليس مما يتوقف عليه
التأثير حتى يشارك الشرط فى ذلك اذ (قد علمت انه) اى عدم المانع (كاشف عن شرط وجودى)
يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها فى تجفيف الثياب
(وعده) اى عد عدم المانع (من جملة الشروط) التى يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز)
لما عرفت من أن العدم لا مدخل له اصلا فى الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط
فأطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه (المقصد العاشر فى) بيان (العلة والمعلول على اصطلاح
مثبتى الاحوال و) بيان (احكامهما عندهم) قال الآمدى ابطال الحال يغنى عن النظر فيما يتعلق به
ويتفرع عليه الا انه بما دعت الحاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال
فلذلك أوردناه تكميلا للافادة (وفيه) اى فى هذا المقصد (مسائل) ثمان (الاولى فى تعريفهما
واقرب ما قيل فيه قول القاضى) الباقلانى (العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج) بقوله صفة
(الجواهر) فانها لا تكون عللا للاحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان
لعالميته وقادريته (والمحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه (ومعنى الايجاب ما يصحح قولنا
وجد فوجد) اى ثبت الامر الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة
لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعانى الموجبة
للاحكام فى محالها وهى عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها لا يتوقف على شرط كما سيأتى ونفاة

الاحوال من الاشاعرة لايقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم فى هذا (و) قوله (لمحلها يشعر بان حكم الصفة لايتعدى المحل) اى محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما) لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتى وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذى ذكر للعلة (فالمعلول) هو (الحكم الذى توجبه الصفة فى محلها واما نحو قولهم العلة ماتوجب معلولها عقيبها بالاتصال) اذا لم يمنع منه مانع (او) العلة (ما كان المعتل به معللا وهو) اى كون المعتل معللا به (قوله) اى قول القائل (كان كذا لاجل كذا) كقولنا كانت العالمية لاجل العلم (فدورى) أما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة فتتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه ايضا أن العلة ان اوجبت معلولها فى اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب فى تعريفها وان لم توجبه الا فى الوقت الثانى من وجودها لزم منه أن يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لايتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتى أن ايجاب العلة لايكون مشروطا بشرط اتفاقا وأما الثانى فلانه عرّف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو ردّ العلية الى القول أعنى أن يقال كان كذا لاجل كذا ولاشك انه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (ماتغير حكم محلها) اى تنقله من حال الى حال (او) العلة هى (التى يتجدد بها) اى بتجددها (الحكم يخرج الصفة القديمة) اذلا تغير ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج ايضا الاول الصفات الحادثة فى اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغيير حكم المحل اذلا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك أن تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيّفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول مااوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتل المعلل بالعلة اوما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او مايتجدد من الاحكام بالعلة (المسئلة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لايتعدى محلها) اى لاتكون العلة خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم (وانكره الاستاذ) ابواسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تفريعا على القول بالحال وان انكره) اى الاستاذ الحال وكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال (و) أنكر ايضا (البصريون من المعتزلة) عدم تعدى حكم العلة عن محلها وجوزوا أن لاتكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة) لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لابذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشئ بغيره (وقالت المعتزلة) باسرهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر مايشترط فى قيامه بمحله الحياة (اذا قامت بجزء من الحى اوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالما قادرا) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه (بخلاف غيرها) اى غير توابع الحياة (كالالوان) عند من يثبت لها احكاما فان حكمها لايتعدّى محلها بل يختص به (واختلفوا فى الحياة) هل يتعدى حكمها محلها اولا (فالحقها الحذاق منهم بالقسم الثانى) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ كان الحى بها هو ذلك الجزء لاجملة ذلك الشئ (فانها) اى الحياة (ليست من توابع الحياة) اى ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل والالزم التسلسل فهى كالالوان فى أن حكمها لايتعدّى محلها (احتج اصحابنا) على أن حكم العلة لايجوز أن يتعدّى محلها (بان صفة العلم لولم تقم بمحل الحكم) الذى هو العالمية (لقامت اما بنفسها ويبطله انها عرض) والعرض لايتصوّر قيامه بنفسه (و) يبطله ايضا (ان نسبته) اى نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع

(المحال سواء) وحينئذ اما أن يوجب العالمية فى جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او يوجبها فى بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح (او بمحل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم فى جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته) وكونه مرئيا (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدى مطلقا (وانما نجوزه) اى تعدى الحكم (اذا كان) محل العلة (جزأ لمحل الحكم) كما صورناه فى توابع الحياة (وما ذكرتم) من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو (ليس كذلك) فان عمرا ليس جزأ لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه (وايضا فانه) اى ما ذكرتم (تمثيل) اى بيان للحكم الذى هو امتناع التعدى فى مثال جزئى هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلى و) توضيح ذلك ماتمسك به الاستاذ وهو انكم (جوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائما به و) ايضا (العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا) مع عدم قيامهما به (و) كذلك (نحوه) اى نحو ماذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مرادا مذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهى علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم فى هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (يكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته) على الذات (لانه مشترك بين الجوهر والعرض) ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل) كما ذهبتم اليه (لزم كون الكل عالما جاهلا) معا (اذا قام العلم بجزء منه (و) قام (الجهل بآخر لا يقال هذا) اى قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال لتضادهما) اى لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) أعنى العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا كان الكل عالما جاهلا معا (لانا نقول انه) يعنى قيام العلم بجزء والجهل بآخر (جائز لذاته) فانا اذا قطعنا النظر عن تعدى حكمى العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له فى ذاته قطعا (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ماذكرتم انما هو (باعتبار تعديتهما الى غير محله) اى تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التعدية وثبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وايضا) ماذكرتموه انما يتأتى فى العلم والجهل لا فى جميع العلل التى جوزتم تعدية احكامها (فقد تقوم القدرة) على تحريك جسم (بيد) من شخص (والعجز) عنه (باخرى) منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدى الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن أن يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريبة الا أن هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بأن العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بأن امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة ضرورى والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله فى بحث الوجود وشرع فى جواب الالزامات التى ذكرها الاستاذ بقوله (واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما) ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (لمتعلقه) حكما (والا لكان للمعدوم) الممتنع (صفة ثبوتية) اذا تعلق العلم به كما أشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف أن المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية

المسئلة (الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم فى بيانه) اى فى بيان كونها وجودية (فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام فى الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى

الصرف لا يكون موجبا له قطعا) بل لابد أن يكون موجب الحكم الثبوتى امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه (ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم) اذ لامزية لاحدهما على الآخر (فاذا عدما) اى العلم والجهل (عن محل كان) ذلك المحل (عالما جاهلا) معا (قلنا النزاع فى ثبوت الصفة العدمية لا فى سلب الصفة) فانا ندعى انه يجوز أن يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى فى ذلك المحل لا انه يجوز أن تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وماذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام فى نفسه واليه اشار بقوله (وايضا فلا نسلم اجتماع لعدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما) اى بين العلم والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز أن تكون العالمية معللة بعلم عدمى لجاز أن تكون الجاهلية معللة بجهل عدمى فاذا اجتمع هذان العدميان فى محل كان عالما جاهلا بشئ واحد من جهة واحدة قلت لا نسلم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نسلم امكان اجتماع هذين العدمين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه (الثانى شرط العلة قيامها بالمحل) الذى يوجب له الحكم (ولا يتصور فى العدم) قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا (قلنا ان اردت بالقيام) اى قيام الامر الذى هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها (ففيه النزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو أن العلة يجب أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (او اتصافه به) يعنى وان أردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذى هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدمى) كاتصاف زيد بالعمى فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم و(الايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو اللا ايجاب (عدمى) لصدقه على المعدومات فاذن لابد أن تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودى (قلنا قد عرفت ما فيه) وهو أن النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى دون الصدق (فان قيل) على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك) لاتحاد مسمى الوجود فى الكل هذا خلف (او العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا) من القائلين بالحال (او العلم) اى كونه علما (وانه حال فليس بموجود) فثبت أن العلة قد لا تكون موجودة (قلنا) الموجب للعالمية هو (العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه علما المسئلة (الرابعة العلة العقلية) التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطردة) يستلزم وجودها وجود حكمها (اى كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف (وهذا) أعنى وجوب الاطراد (مما لا خلاف فيه اصلا) بين مثبتى الاحوال (ومنعكسة) يستلزم عدمها عدم حكمها (اى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) اى فى الانعكاس ووجوبه (فى الاحوال الحادثة) فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال (واوجبه) اى الانعكاس (الاصحاب فى) الاحوال (القديمة) ايضا فلم يجوزوا عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة (ومنعه المعتزلة) وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة (ويلزمهم) احد امرين (اما تعليل العالميه بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ نعلم قطعا أن غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة اولا لا توجب كون محلها عالما (او ثبوتها من غير علة) وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز أن تكون العالمية الثابتة

مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه أشار بقوله (فجاز في المقارنة في العلم) اى فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالاظهر أن يقال للعلم الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهى غير مطردة ايضا وأما قوله (وسيأتى تمامه في بحث الصفات) فاشارة الى ماذهبوا اليه من أن الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة اولم توجد والى جوابه الذى فصله هنالك (واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين) وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فبماذا تمتاز العلة عن غيرها) وكيف يعرف أن العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء (لانا نقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فانا نعلم علما ضروريا أن العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد العلم فأوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو أن يقال ثبت كون المحل عالما فأوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا (او بدليل آخر) يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس المسئلة (الخامسة ايجاب العلة) لمعلولها (لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضرورى (فانه لا يتصور علم بلا عالمية) يعنى انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشئ آخر اصلا وهو المراد بقوله (سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا) فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل و) مشروط ايضا (بالحياة وانتفاء اضداده) اى اضداد العلم (قلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور (والكلام في شروط تأثيره) وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا سترة به المسئلة (السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه) فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذى أشار اليه بقوله (واعلم انه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد اومن الجانبين (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجدت تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الاول لله علم واحد وعالمية متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض) ولهذا لا يسد احدهما مسد الآخر فهذه العالميات التى لا تتناهى معللة بعلة واحدة هى ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا التزمه القاضى) وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهى مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدى بأن القاضى لما اعترف بأن كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة (واثبت) ابو سهل (الصعلوكى) من الاشاعرة لله تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بأنه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سيأتى من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى (واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم) الواحد (او) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور فى تعدد

التعلقات فى حقه تعالى (واما فى الشاهد فالعلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم * الاشكال (الثانى الحياة توجب صحة العالمية و) صحة (القادرية) فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين (قلنا) الحياة (شرط) لوجود المصحح فهى شرط لوجود العلة (لا علة) موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (واما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالعلم بها) اى بالعالمية الاولى فانهما متلازمتان لا يجوز الانفكاك فى شئ من الجانبين (فقال امام الحرمين يجوز الامران) فلا يحكم فيها اى فى الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما (و) قال (الامدى) الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران (فى الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعالميات (و يمتنع) ذلك (فى) الاحكام (المختلفة) الاجناس فى الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة (و) اما فى (الغائب) فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما فى الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق أن عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف فى التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال فى القادرية ونحوها المسئلة (السابعة لا يثبت حكم) واحد (بعلتين عكس الاول) وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل او التركيب والكل باطل (اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كما مر) فى أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين (ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان) فى محل واحد فلا يكونان موجبتين لحكم واحد فيه (او مختلفان فيجوز افتراقهما) فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم (فلا اطراد) للعلة الثانية وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنتفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفتين قال الآمدى والمختلفان لا بد أن يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (واما على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة و بالقدرة أخرى) وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلى ضرورى (فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل (بعلم الله و بعلمنا وهى حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين الا بعارض) كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين فى الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما (واما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم تؤثرا) فى الحكم (منفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثرا) فيه (مجتمعتين) وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضى حينئذ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شئ منهما عن مقتضاه بحسب ذاته (ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة) كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدى واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف فى احكامهما المسئلة (الثامنة فى الفرق بين العلة والشرط) على رأى مثبتى الاحوال (وهو من وجوه) تسعة (الاول العلة مطردة) فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا (والشرط قد لا يطرد) فيوجد ولا يوجد معه المشروط (كالحياة للعلم الثانى العلة وجودية) كما مر (والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضى) فانه قال لا يمتنع أن يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط فى وجوده عليه لا ما يؤثر فى وجود المشروط حتى يمتنع أن يكون عدميا وذهب بعضهم الى أن الشرط لا بد أن يكون وجوديا (الثالث قد يكون) الشرط (متعددا) بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم (او مركبا) بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط (الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته) يعنى أن محل الحكم لا يجوز

أن يكون علة للحكم لانه لايكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التى هى العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لاتنعاكس) اى لاتكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز أن يكون مشروطا لمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضى) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل يكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (كقيام كل من اللبنتين) المتساندتين (بالاخرى) فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم (السادس الشرط قد لايبقى ويبقى المشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه فى ابتداء وجوده دون دوامه (كتعلق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للحادث) ابتداء لادواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه وأما العلة فهى ملازمة للمعلول ابدا اذ لاتحقق للعالمية بدون العلم فى الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته (السابع الصفة) التى تكون علة كالعلم مثلا (لها شرط) كالمحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهى لاتعلل بخلاف الاحكام فالعلة لاتكون معلولة فى نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحى حيا شرط لكونه عالما مع أن كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه) بل اتفق على انه لايوجد بدون شرط كالعالمية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف فى كون الحكم الواجب معللا بعلة (التاسع العلة مصححة) لمعلولها (اتفاقا وفى) كون (الشرط) مصححا المشروطه (خلاف قال به القاضى كالحياة للعلم) فانه ذهب الى أن الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنها علة فى تصحيحه ومؤثرة فى صحته وموجبة له (ومنعه المحققون لجواز توقفه) اى توقف العلم فى صحته (على شروط اخر) كانتفاء اضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها فى انفسها مبنية على اصل فاسد أعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق

(الموقف الثالث * فى الاعراض وفيه مقدمة ومراصد) خمسة (المقدمة فى تقسيم الصفات) التى هى اعم من الاعراض وقد تؤخذ فى تعريفها (الصفة الثبوتية) احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لايجرى فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعنى الاشاعرة (تنقسم الى) قسمين (نفسية وهى التى تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهرا اوموجودا اوذاتا) اوشيأ وقد يقال هى مالايحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد (ومعنوية وهى التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز) وهو الحصول فى المكان ولاشك انه صفة زائدة على ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى هى مايحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وماذكرناه من تعريفى الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأى نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون (وقال بعض) من اصحابنا كالقاضى واتباعه (بناء على الحال) الصفة (النفسية مالايصح توهم ارتفاعه عن الذات) مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا وذاتا وشيأ ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولايمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية تقابلها) فهى مايصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر الاحوال منا أنكر الصفات المعللة وقال لامعنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته (واما عند المعتزلة فأربعة اقسام) اى الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى أقسام اربعة (الاول) الصفة (النفسية

فقال الجبائى) واتباعه منهم (هى اخص وصف النفس) وهى (التى بها يقع التماثل) بين المتماثلين (والتخالف) بين المتخالفين كالسوادية والبياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتى النفس) فى ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الاكثرون) من المعتزلة الصفة النفسية (هى الصفة اللازمة) للذات (فجوزوه) اى جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتى نفس فى ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشئ واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيأ وعرضا ويدخل فى ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته (واتفقوا) وفى نسخة المصنف واثبتوا (انها) اى الصفة النفسية (يشترك فيها الموجود والمعدوم) بمعنى انها تكون ثابتة للشئ فى حالتى وجوده وعدمه * القسم (الثانى) الصفة (المعنوية فقال بعضهم) هى (الصفة المعللة) بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا (وقيل) الصفة المعنوية هى الصفة (الجائزة) اى غير اللازمة الثبوت لموصوفها * القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهى) عندهم (الحدوث وليست) هذه الصفة أعنى الحدوث صفة (نفسية اذ لا تثبت حال العدم) مع أن المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا (ولا) صفة (معنوية لانها لا تعلل بصفة) القسم (الرابع) الصفة (التابعة للحدوث) وهى التى لا تحقق لها فى حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده (ولا تأثير للفاعل فيها) وهى منقسمة الى أقسام (فمنها) ماهى (واجبة) اى يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه (كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول فى المحال والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها (ومنها) ماهى (ممكنة) اى غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهى اما (تابعة للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة او معصية) وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشئ من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل (و) اما (غيرها) اى غير تابعة للارادة (ككون العلم ضروريا) فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة (وبينهم خلاف فى تبعية الاتقان للعلم) او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه فى بعض الاوقات من تلك الصناعة ماهو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم ان المؤثر فى اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على أن ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضرورى وغير الضرورى لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين (و) بينهم خلاف (فى الحسن اهو مما يتبع الحدوث وجوبا) كالقبح فيكون من قبيل الواجبة (او) هو مما هو يتبع الحدوث مشروطا (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة (المرصد الاول فى ابحاثه الكلية) الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد الاول فى تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا فموجود قائم بمتحيز) هذا هو المختار فى تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هى غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية فى التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من أقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات (واما) تعريفه (عند المعتزلة فالموجود لقام بالمتحيز) وانما اختاروا هذا

التعريف (لانه) اى العرض (ثابت فى العدم عندهم) منفك عن الوجود الذى هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به (ويرد عليهم الفناء) اى فناء الجوهر (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذى هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلا يندرج فى الحد (ولا ينعكس) ايضا (على اصل من اثبت) منهم (عرضا لا فى محل كابى الهذيل) العلاف (للكلام) فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا فى محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا فى محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين مما لا يلتفت اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء فماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع اى فى محل مقوم) لما حل فيه (ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق) اى قولنا وجد كذا فى كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء فى الكل والكلى فى الجزئى وكوجود الجسم فى المكان او الزمان ومثل كون الشئ فى الصحة او المرض وكونه فى السعادة (ان يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع) بحيث لا يتمايزان فى الاشارة الحسية كما مر فى تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد فى نفسه مثلا هو وجوده فى الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن امكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بأنه ماهية اذا وجدت فى الخارج لم تكن فى موضوع وان جاز أن يكون فى محل كالصورة الجسمية الحالة فى المادة وأشاروا بقولهم اذا وجدت الى أن الوجود زائد على الماهية فى الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات البارى (المقصد الثانى فى اقسامه عند المتكلمين وهو) اى العرض (اما ان يختص بالحى وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات) بالحواس (و) من (غيرها كالعلم والقدرة) والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها فى عشرة باطل بلا شبهة (واما ان لا يختص به وهو الاكوان) المنحصرة فى انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (والمحسوسات) باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى أن الاكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف فى كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها (واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام) المندرجة تحت المختصة بالحى وغير المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعنى ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه (دل عليه الاستقراء) وبرهان التطبيق ايضا (وهل يمكن أن يوجد منه) اى من العرض (انواع غير متناهية) بأن يكون فى الامكان وجود أعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه (فمن منعه) وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة (نظر الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعا (فهو متناه) لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا (ومن جوزه) كالجبائى واتباعه والقاضى منا فى اكثر اجوبته (فلانه ليس عدد أولى من عدد) فوجب اللاتناهى (كما مر والحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم الجزم بالمنع او الجواز (لضعف المأخذين ووجهه) اى وجه ضعفهما (ظاهر) أما ضعف الثانى فلما مر فى صدر الكتاب فى تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضعف الاول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والنقصان لا ينافى عدم التناهى كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية ومن أن برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود ألا ترى انه لا نزاع فى أن الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه (المقصد الثالث فى اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه) اى العرض (منحصر فى المقولات التسع) وان الجواهر كلها مقولة

واحدة فصارت المقولات التى هى اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا (ولم يأتوا فى الحصر
بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم) فى اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث
يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم (قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول) هو (الكم
وانما قلنا لذاته ليخرج) عن الحد (الكم بالعرض كالعلم بمعلومين) فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل
لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) يعنى
فى حد الكم (ان يفرض فيه شئ غير شئ فيدخل فيه المتصل والمنفصل) لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا
المعنى وذكر فى الملخص أن قبول القسمة قد يراد به كون الشئ بحيث يمكن أن يفرض فيه شئ غير شئ
وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق
المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك
مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار
معدلها فى قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى
عليك أن الذى يقتضيه كلامه السابق هو أنه اذا عرف الكم بقبول الانقسام وأريد به الافتراق
لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب أن يراد
المعنى الاول و يزاد فيه قيد كما فعله الكاتبى فى شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد
المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شئ غير شئ ولا يزال كذلك ابدا ولا شك أن هذا القيد
يخصصه بالمتصل لان الوحدة التى ينقسم اليها المنفصل لا يمكن أن يفرض فيها شئ غير شئ
وفى عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن
الصواب أن تلك الزيادة غير معتبرة فى المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه أشار
المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازى انه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع) لخروج
المنفصل عنه (والثانى) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضى النسبة لذاته اى يكون
مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا) يقتضى النسبة (والثانى) هو (الكيف فرسمه) صرح
بلفظ الرسم تنبيها على أن الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقى كما سيصرح به (عرض
لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضى (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم فى المرصد الثالث
(فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عدمية) فلا تندرج فى العرض الذى هو من أقسام
الموجود (والاول) وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو (النسبة واقسامه سبعة
الاول اين وهو حصول الجسم فى المكان اى فى الحيز الذى يخصه) ويكون مملوءا به ويسمى
هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقى (وقد يقال
الاين (لكونه) وحصوله (فى) ما ليس حقيقيا من امكنته (مثل الدار أو البلد) او الاقليم او المعمورة او غير
المعمورة او غير ذلك (مجازا) اى قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع فى جواب اين هو (الثانى متى وهو
الحصول) او الهيئة التابعة للحصول (فى الزمان او طرفه) وهو الان (كالحروف الانية) الحاصلة دفعة
مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقى كاليوم للصوم وغير حقيقى كالاسبوع والشهر والسنة
لما وقع فى بعض اجزائها فانه يجوز أن يجاب بها السؤال بمتى الا أن الزمان فى المتى الحقيقى يجوز أن يشترك
فيه كثيرون بخلاف المكان فى الاين الحقيقى (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشئ) اى للجسم (بسبب
نسبة اجزائه بعضها الى بعض) بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة اجزائه (الى الامور
الخارجة) عن ذلك الشئ كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع
هيئة معلولة لنسبتين معا (فالقيام والاستلقاء وضعان) متغايران (لاختلاف نسبة الاجزاء) فيهما
(الى الخارج) ولو لم يعتبر فى ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة

فيما بين الاجزاء وحدها لازم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة
فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس
وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما فى معنى الوضع الذى هو جنسهما فجاز
أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا و جعلا
فكيف يتصور أن حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين
فى ماهية الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة ايضا (وهو هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به
وينتقل بانتقاله وبهذا) القيد الاخير أعنى انتقال المحيط بانتقال المحاط (يمتاز) الملك (عن المكان)
اى الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشئ بسبب المكان المحيط به الا أن المكان لا ينتقل بانتقال
المتمكن (سواء كان) ذلك المحيط امرا (طبيعيا) خلقيا (كالاهاب) للهرة مثلا (اولا) يكون طبيعيا
(و) سواء كان (محيطا بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن (او) محيطا (بالبعض كالخاتم) والعمامة
والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهى النسبة المتكررة اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة)
اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى (كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها) اى البنوة
ايضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان
الى ذات المتمكن حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هى الاين واذا نسبناه الى) المتمكن
باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس
الى نسبة أخرى هى كون الشئ ذا مكان اى متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة
وحصول الشئ فى المكان نسبة تعقل بين ذاتى الشئ والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى
فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذى صورناه لك (يمكنك الفرق بين النسبة) التى ليست من المضاف
(و) بين (المضاف فاعقله وتحققه فى سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلنا السادس أن
يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن) فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هى التأثير التسخينى الذى
هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعنى أن يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) اى المسخن (لانه يبقى بعد
التسخين) الذى لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا (السابع أن ينفعل وهو التأثر
كالمتسخن ما دام يتسخن) فان له حينئذ حالة غير قارة هى التأثر التسخنى الذى هو من مقولة أن ينفعل
(فهو) يعنى أن ينفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) اى بعد التسخن الذى لا بقاء لمقولة أن ينفعل
بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار فى الثوب والقطع المستقر فى الخشب
(وغير استعداده لها) اى غير استعداد المتسخن للسخونة (لثبوته قبله) اى قبل التسخن الذى هو
من مقولة أن ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين
متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن ينفعل دون الفعل والانفعال (قيل الوحدة
والنقطة خارجة عنها) اى عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان
اذ لا وجود لهما) فى الخارج (وان سلمنا) انهما عرضان موجودان (فنحن لم نحصر الاعراض)
بأسرها (فيها) اى فى التسع على معنى أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها
حتى يرد علينا أن هناك عرضا خارجا عنها (بل) حصرنا فيها (المقولات وهى الاجناس العالية) على معنى
أن كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع (فلا تردان) اى الوحدة والنقطة علينا
(الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت
انهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت
شئ منها) اى من هذه الامور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا وأن يكون
ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وأن يندرجا فى مقولة الكيف كما ذكر

فى المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لايتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضى قسمة ولا نسبة فى اجزاء الحامل واما ادراجهما فى مقولة الكم على مازعمه قوم فباطل لان الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) أن دعوى انحصار المقولات العرضية فى الامور التسعة يشتمل على مقامين احدهما أن هذه التسعة اجناس عالية والثانى انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شئ من هذين المقامين بيقينى وذلك (انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا (ولا كونها) اى ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها (اجناسا عالية لجواز أن يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفردا) لا عاليا (او) أن (يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطا) ان كان ما تحته اجناسا (او) جنسا (سافلا) ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد أحد منهم لاثباته اصلا (ولا الحصر) اى ولم يثبت ايضا الحصر الذى هو المقام الثانى (لجواز مقولة اخرى) اى جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة (وقد احتج ابن سيناء على الحصر بما خلاصته انه) اى العرض (ينقسم) انقساما دائرا بين النفى والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كما مر) من أن العرض اما أن يقتضى لذاته القسمة اولا والثانى اما أن يقتضى لذاته النسبة اولا فهذه أقسام ثلاثة لا مخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصر أقسام الموجود الممكن فى أربعة وعلى هذا (فالنسبة اما للاجزاء) اى لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع اولا) تكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه (وهى) اى هذه النسبة (اما الى كم فان كان) ذلك الكم (قارا) لجواز اجتماع اجزائه معا (فان انتقل) ذلك الكم القار (به) اى بانتقال موضوع النسبة (فهو الملك والا فهو الاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف) لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا تعقل) النسبة الى الكيف (الا بان يكون منه غيره وهو أن يفعل او) يكون (هو من غيره وهو أن ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا) من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة فى عشر مقولات والاعراض فى تسع منها (والاعتراض) على ما ذكر فى هذا الحصر (انا لا نسلم ان النسبة الى الكم القار (تكون بالاحاطة) فقط (حتى تنحصر فى الاين والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالمماسة) بين سطحى جسمين (والمطابقة) التى هى الاتحاد فى الاطراف (وايضا فاعتبرت فى الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) ايضا كما مر (فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة (وايضا فبقى) من الاقسام الممكنة (النسبة الى العدد) الذى هو الكم المنفصل (ولا برهان على انتفائه) اى انتفاء هذا القسم (وايضا فالنسبة الى الزمان) الذى هو كم متصل غير قار (لا يتعين ان تكون متى) اذ لا يجب أن تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التى كان الزمان مقدارها (والجسم) الذى هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) انتساب شئ منهما الى الزمان (لحصوله فيه وايضا لا نسلم ان النسبة الى الكيف لا تعقل الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز أن تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة فى أن يفعل وأن ينفعل على أن انحصار هاتين المقولتين فى النسبة الى الكيف منظور فيه (وايضا فالنسبة الى) ذات (الجوهر معقولة كالحصول فيه) أعنى حلول الاعراض فى ذات الجوهر (وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز)

لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للمتحيز اليه (وبالجملة فليس) انتفاء ما أبديناه من الاقسام (ضروريا وأنتم مطالبون بالحجة) عليه (ولو قيل استقرأنا الوجود فما وجدنا) شيأ هو جنس عال للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذى ذكرناه (كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع اثر ذى اثير) اى قبل كل شئ (الى الاستقراء وطرح مونة هذه المقدمات) الطويلة (وان اراد) ابن سينا بما ذكره (الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) اى فيما ذكره (تقريبا الى الضبط) الجامع للمنتشر (وتبعيدا عن الخبط) الناشئ من الانتشار واعلم أن انحصار الممكنات فى هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات أربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما أن لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وحينئذ اما أن يقتضى لذاته القسمة فهو الكم اولا فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وأن المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا وأما الحركة فالحق انها من مقولة أن ينفعل وذهب بعضهم الى أن مقولتى الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما (المقصد الرابع فى اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان) الاصم فانه ذهب الى أن العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جوهرا (والقائلون به) اى بوجود العرض (اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة) قليلة لا يبالى بشأنهم (كأبى الهذيل العلاف ومن تبعه من البصريين (فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا فى محل وجعل البارى تعالى مريدا بها) اى بتلك الارادة (والضرورة كافية لنا فى) هذين (المقامين) فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك فى انها مما لا يجوز قيامها بانفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة (المقصد الخامس فى ان العرض لا ينتقل من محل الى محل) على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته (فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز) وذلك لان الانتقال هو حصول الشئ فى حيز بعد أن كان فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز (وفيه نظر فان ذلك) الانتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال العرض) الذى كلامنا فيه (فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر) وليس هذا مما لا يتصور فى العرض بل لابد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما فى المحل الاول او الثانى وكلاهما باطل لان كونه فى المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما فى محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز أن يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل آخر (واما عند الحكماء فلان تشخصه) اى تشخص العرض المعين (ليس لذاته) وماهيته ولا للوازمها (والا انحصر نوعه فى شخصه ولا لما يحل فيه والا دار) لان حلوله فى العرض يتوقف على تشخصه (ولا لمنفصل) لا يكون حالا فيه ولا محلا له (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) اى تشخصه (لمحله فالحاصل فى المحل الثانى

هوية

هوية اخرى) اى تشخص آخر غير التشخص الذى كان حاصلا فى المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل فى تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل فى المحل الآخر عين الذى عدم بل شخصا آخر من نوعه (والانتقال) من محل الى آخر (لا يتصور الا مع بقاء الهوية) المنتقلة من احدهما الى الآخر واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا (وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع فى الشخص) انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان أريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشئ علة لنفسه وان أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان أريد وجوده العينى فان أخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان أخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات فى افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل انا لا نسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له أن يختار ما يشاء ويتجه عليه ايضا انه لا يطرد فى عرض ينحصر نوعه فى شخصه (وربما يقال) فى اثبات امتناع الانتقال (العرض يحتاج الى المحل) بالضرورة (فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه) لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها (او) الى محل (غير معين ولا وجود له) فى الخارج لان كل موجود فى الخارج فهو متعين فى نفسه (فيلزم) حينئذ (أن لا يوجد العرض) فى الخارج لانتفاء المحل الذى يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر اذ قد يحتاج) العرض المعين (الى محل بلا شرط التعين) اى الى محل مطلق غير مقيد بالتعين (وانه اعم من المعين) الذى قيد بالتعين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين فى كل معين من المعينات (لا) الى محل مقيد (بشرط عدم التعين) حتى يمتنع وجوده فى الخارج فيلزم أن لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين (اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين) فى المحل الذى يحتاج اليه العرض المعين (اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته) من أن الماهية المطلقة التى لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة فى الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل فى الخارج وجودها (وايضا فهو) اى ماذكرتم من الدليل (وارد فى الجسم بالنسبة الى الحيز) فيقال الجسم يحتاج فى كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما أن يحتاج الى حيز معين او غير معين والثانى باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى) وهو المجاور او المماس (شخص آخر) من الرائحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل فى التفاح او النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة (او يفيض) ذلك الشخص الآخر على المحل الثانى (من العقل الفعال) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) او المماسة (المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا) فى عدم الجواز (وجوه) والمذكور فى الكتاب وجهان (الاول ان قيام الصفة) بالموصوف (معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا) اى كون الشئ متبوعا لتحيز غيره به (لا يتصور الا فى المتحيز) بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له (والعرض ليس بمتحيز) بالذات بل هو تابع

فى التحيز للجوهر (فلا يقوم به غيره الوجه الثانى العرض المقوم به) لا يجوز أن يقوم بنفسه و(ان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا فجميع تلك الاعراض) المتسلسلة حاصلة (لا فى محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض واحدا كان او متعددا بنفسه بل لا بدّ له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر فى تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه (وهما) اى هذان الوجهان (ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت) وهو أن يختص شئ بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثانى محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (ويحققه) اى يحقق أن معنى القيام هذا دون ذلك (امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس) التحيز متحيزا (تبعا لتحيزه والا كان الشئ) الذى هو التحيز (مشروطا بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بدّ أن يقوم التحيز اوّلا بالجوهر حتى يتبعه غيره فى التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشئ بنفسه (اوتسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لانهاية له الامر (الثانى اوصاف البارى تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) فى ذاته وصفاته (واما) الوجه (الثانى فلانه لا ينفى أن يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض الثانى (بآخر مترتبة الى ان ينتهى الى الجوهر) فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر فى تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له فى تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه فى ذلك بواسطة والقول بأن التابع لا يكون متبوعا للآخر اذ ليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز أن يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا (وهو) اى ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام فى العلم القائم بالعلم كالكلام فى العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بأن المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة (احتج الفلاسفة) على جواز قيام العرض بالعرض (بان السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فانها توصف بهما) فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع او بطىء (والجواب انه لا يصح) هذا الاحتجاج (لا على مذهبنا فانهما) أعنى السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (بل) هما (للسكنات) اى السرعة والبطء لاجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقلتها وكثرتها) فحاصل البطء أن الجسم يسكن سكنات كثيرة فى زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة (ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات) ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء (انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة) امر موجود (الا الحركة المخصوصة) التى هى نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق (واما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فمن الامور النسبية) التى لا وجود لها فى الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها فى الذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما امرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما) بحسب اختلاف المقايسة (فانها اى الحركة) تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة

الى

الى) حركة (اخرى) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع فى وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام فى وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذى يوصف بهما والسطح عرض فأشار الى جوابه بقوله (واما الخشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان) اى لا نسلم انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التى هى من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان (فقيامهما بالجسم لا بالسطح * المقصد السابع ذهب الشيخ الاشعرى ومتبعوه) من محققى الاشاعرة (الى أن العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها) غير باقية عندهم بل هى (على التقضى والتجدد) ينقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المنقضية المتجددة (بوقته) الذى وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بأن السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا (ووافقهم) على ذلك (النظام والكعبى) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (ببقاء الاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو على الجبائى وابنه وأبو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وأنواع الكلام وللمعتزلة فى بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه فى مباحث الاكوان (قالوا) اى الفلاسفة (وما لا يبقى) من الاعراض السيالة (يختص امكانه بوقته) الذى وجد فيه (لا قبل ولا بعد) اى لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (احتج الاصحاب) على عدم بقاء الاعراض (بوجوه) ثلاثة (الاول انها لو بقيت لكانت باقية) اى متصفة ببقاء قائم بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نسلم أن البقاء عرض) بل هو امر اعتبارى يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه (الثانى يجوز خلق مثله فى محله فى الحالة الثانية) من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك (اجماعا فلو بقى) العرض فى الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا (اجتمع المثلان) وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا (قلنا يخلقه) الله تعالى (فيه) اى فى ذلك المحل (بان يعدم الاول) عنه لان جواز ايجاد مثله فى محله فى الحالة الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة فى جواز ايجاد مثله فى محله فى الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها (و) ايضا ما ذكرتم (يلزمكم فى الجوهر) لانه يجوز خلق مثله فى حيزه فى الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات فى حيز واحد فانتقض دليلكم * الوجه (الثالث وهو العمدة) عند الاصحاب فى اثبات هذا المطلب (انها) اى الاعراض (لو بقيت) فى الزمان الثانى من وجودها (امتنع زوالها) فى الزمان الثالث وما بعده (واللازم) الذى هو امتناع الزوال (باطل بالاجماع وشهادة الحس) فانه يشهد بأن زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذى هو بقاء الاعراض باطلا ايضا (بيان الملازمة انه لو زال) العرض بعد بقائه (فاما) أن يزول (بنفسه) واقتضاء ذاته زواله (واما) أن يزول (بغيره) المقتضى لزواله (و) ذلك (الغير اما امر وجودى يوجب عدمه لذاته) اى لا باختياره فيكون فاعلا موجبا (وهو طرو الضد) على محل العرض (او لا يوجبه لذاته) بل باختياره (وهو) الفاعل (المعدم بالاختيار

واما) امر (عدمى وهو زوال الشرط و) هذه (الاقسام) الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية (باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا يوجد ابتداء) لان ما تقتضيه ذات الشئ من حيث هى لا يمكن مفارقته عنه (واما زواله بطرو ضده) على محله (فلان حدوث الضد فى ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه (فان المحل مالم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد) آخر (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معللا بطريانه) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثانى موقوف على الآخر معلل به (اونقول) فى ابطال هذا القسم (لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارى بازالة الباقى اولى من العكس) وهو أن يدفع الباقى الطارى (بل الدفع) الصادر عن الباقى (اهون من الرفع) الصادر عن الطارى فيكون الدفع أقرب الى الوقوع من الرفع (واما زواله بعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لا بدّ له من اثر) يصدر عنه (والعدم نفى محض لا يصلح اثرا) لمختار بل ولا لفاعل اصلا (اونقول) فى ابطال كون زواله للمختار (ما اثره عدم فلا اثر له) اذ لا فرق بين قولنا أثره لا وقولنا لا أثر له كما مرّ فى بحث الامكان (فليس) الفاعل الذى أسند اليه زوال العرض (فاعلا) اصلا سواء فرض مختارا او موجبا (واما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا) آخر (تسلسل) لانا ننقل الكلام الى العرض الذى هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذى هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (وان كان) ذلك الشرط (جوهرا والجوهر) فى بقائه (مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه (والاعتراض عليه) اى على هذا الدليل الذى عدّه عمدة انا نختار (انه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز أن يوجب) ذاته (العدم فى الزمان الثالث او الرابع خاصة) اى دون الزمان الثانى فلا يلزم أن يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه فى زمان مشروطا بوجوده فى زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذى ذكرتموه (وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه) وذلك بأن يقال لا يجوز زواله فى الزمان الثانى لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام (فما هو جوابكم) عنه فى صورة النقض (فهو جوابنا) عنه فى صورة النزاع (وايضا قد يزول بضد طارئ على محله (قولك حدوثه) فى ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (قلنا ان اوجبت فى الشرط تقدمه) على المشروط (منعنا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقى اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (والا) اى وان لم توجب فى الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمتنع التعاكس) كما مرّ فجاز أن يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية (كما ان دخول كل جزء من) اجزاء (الحلقة) الدوّارة على نفسها (فى حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا محذور فى ذلك لان مرجعه الى تلازمهما (وبالجملة) اى سواء جوّز التعاكس فى الاشتراط اولا (فهما) اى زوال الباقى وطريان الحادث (معا فى الزمان) وهذه المعية لا تنافى العلية (اذ العلية تقدّم فى العقل فقد يكون طريانه علة) لزوال الباقى (مع كونهما معا فى الزمان كالعلة والمعلول) فانهما متقاربان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة فى العقل والحكم بأن الطارئ ليس اولى بازالة الباقى من عكسه باطل لان الطارئ أقوى لقربه من السبب وبعد الباقى عنه (وايضا فقد يزول لان الفاعل الذى فعله لا يفعله لا لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل) صادر عنه بل مجرّد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف فى زواله (وايضا لا نسلم ان العدم لا يصلح) أن يكون (أثرا) صادرا عن الفاعل (نعم ذلك) مسلم (فى العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كالوجود الحادث (وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر) اذ لو كان عرضا تسلسل

واذا

واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط فى بقائه بالعرض فيدور (قلنا ممنوع) اذلا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز ان يكون) ذلك الشرط (اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان تنتهى الى ما لا بدل عنه وعنده يزول) يعنى أن الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقى عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التى لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه مادام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقى بلا تسلسل وجاز ايضا أن يقال شرط العرض الباقى هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر فى الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغى أن يضبط هذا الكلام (واعلم ان النظام طرد هذا الدليل الثالث الذى هو العمدة فى الاجسام فقال والاجسام ايضا كالاعراض (غير باقية بل تتجدد حالا فحالا) وسيرد عليك فى الكتاب أن الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه) اى ومن طرد هذا الدليل فى الاجسام (يعلم انه يرد الاجسام نقضا عليه) اى على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام (وقد يجاب عنه) اى عن هذا النقض (بانه) يعنى الجسم بل الجوهر مطلقا (قد يزول لعرض يقوم به) اى يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول (كالفناء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا فى محل فتفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفانى كما ادعيتموه أجيب بأنه جاز أن يخلق اولا لا فى محل ثم يتعلق بمحل أراد الله افناءه والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم فى مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا فى أن احدهما قائم بالمحل دون الآخر (او) بانه قد يزول الجوهر لعرض (لا يخلقه الله فيه عندنا) يريد أن ما ذكر اولا هو طريق زوال الجواهر على رأى المعتزلة ولنا فى زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الاعراض التى لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعا (والجواب) عن جواب النقض أن يقال (ان جوزتم) فى فناء الجوهر الباقى (ذلك) الذى ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافى بقاءه اولا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه (فليجز مثله فى فناء (العرض) الباقى فلا يتم الدليل فى اصل المدعى ايضا (الا أن تعود) أنت او يعود المستدل (الى ان العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين فى فناء الجواهر (والكرامية) من المتكلمين (احتجوا به) اى بهذا الدليل (على ان العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة (اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضرورى) لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا (وسيأتيك) فى مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع) يزداد بها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول المشاهدة) فانا نشاهد الالوان باقية فانكار بقائها قدح فى الضروريات (قلنا لا دلالة لها) اى للمشاهدة على أن المشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون امثالا متواردة بلا فصل (كالماء الدافق من الانبوب يرى) أمرا واحدا (مستمرا) بحسب المشاهدة (وهو فى) الحقيقة (امثال تتوارد) على الاتصال (الثانى) أن يقال اذ جوزتم توارد الامثال فى الاعراض (فليجز مثله فى الاجسام) فيلزم أن لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) وقياس فقهى (بلا جامع) فكان فاسدا (وليس حكمنا ببقاء

الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة فى ذلك التمثيل (بل) حكمنا ببقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لا بالمشاهدة الحسية (وبانه لولاه) اى لولا بقاء الاجسام (لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث العرض يجوز اعادته وهو) اى اعادته بتأويل أن يعاد (وجوده فى الوقت الثانى) الذى هو بعد وقت عدمه الذى هو عقيب وقت وجوده (واذا جاز) وجود العرض فى وقتين (مع تخلل العدم) بينهما فى وقت متوسط بين الوقتين (فبدونه) اى فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار (اولى) بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض (قلنا الشيخ منع اعادة العرض) ولا ضير عليه فى ذلك (وان سلم) أن الاعادة جائزة (فقياس بلا جامع) اى قياسكم وجوده فى الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه (ودعوى الاولوية) اى اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز (دعوى بلا دليل) عليها لجواز أن يكون تخلل العدم شرطا للوجود فى الوقت الثانى فيمكن الاعادة دون البقاء (بل نقول (ذلك) اعنى الوجود فى الوقتين مع تخلل العدم (عندنا جائز وهذا) اى الوجود فيهما بلا تخلله (ممتنع) فلا يصح قياس الثانى على الاول فى الجواز اصلا وقد يقال كما أن الحكم ببقاء الاجسام ضرورى يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضرورى يحكم به العقل بمعونته ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضرورى فالمناقشة فيها لا تجدى طائلا (المقصد الثامن العرض) الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) اى هذا حكم معلوم بالضرورة (ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير) السواد (القائم بالمحل الآخر) جزما يقينيا لا نحتاج فيه الى فكر (ولا فرق بينه) اى بين جزمنا بأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزمنا بان الجسم) الواحد (لا يوجد) فى آن واحد (فى مكانين) فكما أن الجزم الثانى بديهى بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله فى محلين لجاز حصول الجسم فى مكانين حتى يرد عليه أن النسبتين ليستا على السواء لامكان حلول اعراض متعددة معا فى محل واحد وامتناع اجتماع جسمين فى مكان واحد (ويؤيده) اى يؤيد ما ذكرناه من أن العرض يمتنع أن يقوم بمحلين (ان العرض انما يتعين) ويتشخص (بمحله) كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضرورى بل هو تأييد له ببيان لميته (فان الشئ) المعلوم بالبديهة (اذا علم بلميته اطمأن اليه النفس اكثر) وان كان الجزم اليقينى حاصلا بدونه (ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء المتكلمين) هكذا وقع فى نسخ الكتاب والمشهور فى الكتب وهو الصحيح أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاخوة وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما اضافة واحدة لتربط بينهما (والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب هذا من ذاك وان شاركه فى الحقيقة) النوعية وهذه المشاركة أعنى الوحدة النوعية كافية فى الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (ويوضحه) اى يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصى فى المتشابهين (المتخالفان) من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشتبه على ذى مسكة انهما متغايرتان بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعنى الاب والابن (ويلزمهم قيامه) اى جواز قيامه (باكثر من امرين) أعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز ههنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق (وقال ابو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول) وهو كونه

عرضا

عرضا يقوم بجوهرين (فلان من الجسم مايصعب انفكاكه) وانفصال اجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) العسر فى الانفكاك (الا التأليف يوجب ذلك) العسر اذلولاه لماصعب الانفكاك بين اجزائه كما فى المتجاورات (ولايتصور) ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك (فى العدم المحض فهو) يعنى التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولايقوم) التأليف (بكل واحد من الجزءين ضرورة) اى لايجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولابذاك الجزء فقط لان التأليف لايعقل فى امر واحد بالضرورة ولو قال ولايقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر (فهو قائم بهما) اى بكل واحد منهما معا لابمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا (وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل للفاعل المختار) الذى الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به (واما الثانى) وهو انه لايقوم بأكثر من جوهرين (فلانه لو قام التأليف) الواحد (بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه (والتالى باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا) لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما (وجوابه ان التأليف الذى بين الجزئين غير) التأليف (الذى بين الثلاثة) اى يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته و يقوم تأليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان ماثله) فى الحقيقة النوعية (والمنفى) عند ماعدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثانى) القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه فى جزء من محله فهذا مما لانزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لاينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتى وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذى ذكرنا أن بطلانه بديهى وما نقل عن أبى هاشم فى التأليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا فى انقسام التأليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم الثانى فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة فى وجودية التأليف والمشهور أن مراده القسم الثالث الذى علم بطلانه بديهة (المرصد الثانى فى الكم) قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه أعنى العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية التى لاتقرر لها فى ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة (الاول الكم له خواص ثلاث) يتوصل بها الى معرفة حقيقته (الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على) معنيين على القسمة (الوهمية وهى فرض شئ غير شئ) وقد مر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهى الفصل والفك) سواء كان بالقطع او بالكسر (و) المعنى (الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض) يعنى باقيها (بواسطة اقتران الكمية بها) فانك اذا تصورت شيأ منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه (و) المعنى (الثانى لايقبله الكم) المتصل الذى هو المقدار (فان القابل يبقى مع المقبول) والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم (لايبقى الكم) اى المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد فى حد ذاته لامفصل فيه اصلا (بل يزول و يحصل) هناك (كمان) اى مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان فى متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (نعم الكم) المتصل الحال فى المادة الجسمية (يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لايمكن اجتماعهما والمعد لايجب اجتماعه مع الاثر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية

اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقى فهى كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا فى نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى واذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات فى أنفسها واذا أريد بها عدم الاتصال مطلقا أعنى الانفصال الذاتى فهى عارضة للوحدات بالذات فانها فى ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود عاد فيه بعده اما بالفعل كما فى العدد) فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا (واما بالتوهم كما فى المقدار) فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن أن يفرض فيه واحد يعده (كما يعد الاشل) وهو حبل طوله ستون ذراعا (بالاذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله) اى من المعدود امثال العاد (فنى) المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة ومقابلاها أعنى الزيادة والنقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير اوالاعداد ولم يلاحظ معها شيأ آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان واذا لاحظ شيأ آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية (وهو) اى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء فى كم (فاما أن يوجد بازاء كل جزء) مفروض فى ذلك الكم (جزء) مفروض فى كم آخر (او اكثر او أقل) فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة مقيسا الى الكم الثانى ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه أن يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر أصغر منه فيفرض فيه مايساويه وهو شئ ويبقى الفضل وهو شئ آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية فى القسمة المذكورة أو يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شئ غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذى يفرضه العقل اولا شيأ اذ لولا ذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيأ فيفرض بعده شيأ آخر ومجرد هذه اللا مساواة كافية فى قبول القسمة الوهمية والظاهر أن مافى الكتاب انما هو فى المساواة واللا مساواة العددية وأن عكسه انما هو فى المساواة و اللا مساواة المقدارية (قال الامام الرازى لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة) لان المساواة (لا تعرف الا بانها (اتحاد فى الكم فيلزم الدور) وذكر فى المباحث المشرقية انه يمكن أن يجاب عنه بأن المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد فى تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعنى وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان أخذه فى تعريفه لا يقتضى توقف معرفته عليه (ولا) يمكن أيضا تعريف الكم (بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذى زيد فى مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به فى المباحث وأشير اليه فى الملخص وعرفت ايضا أن الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وأن القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة وأما توجيه المصنف كلام الامام بقوله (كأنه أخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشئ اذ قد تبين آنفا أن الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام فى كتابه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع فى نسخة المتن التى بخط المصنف لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام فى كتابه فنهم

من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى أن القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر أنت بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العاد) فانه الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرّفه الفارابى وابن سينا بأنه الذى يمكن أن يوجد فيه شئ يكون واحدا عادّا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة (المقصد الثانى فى أقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو) الكم (المتصل) كالمقدار (فان اى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف (بحسب ما يبتدأ منه فرضا) وتوضيحه أن الكم هو الذى يمكن لذاته أن يفرض فيه شئ غير شئ فالذى يمكن أن يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة فى النوع لما هى حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيأ ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزأ آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة أقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزأ من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففى قوله فان اى جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزأ من الخط تجوّز فى العبارة (والا) اى وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك (فالمنفصل كالعدد فانك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا منه) اى لا من السادس (فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما) يعنى بين قسمى العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمى الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) اى لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضى والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمى الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود (وهو المقدار فان انقسم) المقدار (فى الجهات الثلاث فجسم تعليمى) وهو اتم المقادير (او فى جهتين) فقط (فسطح او فى جهة واحدة) فقط (فخط) فهذه الاربعة أقسام للكم المتصل (و) الكم (المنفصل هو العدد لا غير) وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هى المفردات والمفردات آحاد والواحد اما أن يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شئ آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شئ معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتى فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهى كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثانى امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهى كم بالعرض والى هذا المعنى أشار بقوله (لانه) اى الكم المنفصل (لابد أن ينتهى الى وحدات) اى الى آحاد كما عرفت (والوحدة ان كانت نفس ذاتها) اى نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط (فهو) اى المجتمع من تلك الآحاد (الكثرة) التى هى العدد (وان كانت) الوحدة (عارضة لها) اى لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهى كم بالعرض والكلام فى الكم بالذات) لانه الذى عد مقولة من المقولات (المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول) وهو الامتداد المفروض اولا (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوائم (والعمق) وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك (وانها) اى الطول والعرض

والعمق (تطلق على معان أخر) سوى المعانى التى هى الابعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد من الاشارة اليها) اى الى الابعاد الجسمية والمعانى الاخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها) اى حقائق معانى هذه الالفاظ الثلاثة التى هى الطول والعرض والعمق (اما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقا) من غير أن يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو فى نفسه طويل اى هو فى نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفروض اولا) وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لاطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (واما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو فى نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانيا) المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثانى الابعاد الجسمية (وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر (و) يقال (للثخن وهو حشو ما بين السطوح) أعنى الجسم التعليمى الذى يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو فى نفسه عميق (و) يقال (للثخن النازل) اى للثخن مقيدا باعتبار نزوله (ويسمى حينئذ الثخن الصاعد) أعنى المقيد باعتبار صعوده (سمكا) وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة (و) يقال الطول والعرض والعمق (لمعان أخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه) وهو الرابع من معانى الطول (و) يقال الطول ايضا للامتداد الآخذ (من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للآخذ من يمين الانسان اوذوات الاربع الى شماله) وهو رابع معانى العرض (و) يقال (العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض) وهذا رابع معانى العمق (واعلم ان هذه المعانى المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ما هى كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذى هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذى هو الجسم التعليمى (ومنها ما هى كميات) مأخوذة (مع اضافة) الى أمر آخر (كالمفروض ثانيا) او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما أن لمجموعهما ايضا اضافة اليه (وقد يعتبر معه) اى مع الكم (اضافة ثالثة كالاطول) فانه أطول بالقياس الى ما هو طويل مقيسا الى قصير فههنا اضافتان الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد أمرين تحقق بينهما الطول او لانه نظر الى أن القصر ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر (او) اضافة (رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير) الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات اطوليتان وطول اضافى والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى وفى المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا أخذت مضافة الى شئ فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشئ اضافتها الى شئ آخر وقد تؤخذ تارة أخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شئ اضافتها الى شئ ثالث مثال الاول أن يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال لسطح آخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره فى الكم المنفصل أن يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل مقيسا اليه ومثال الثانى الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول أطول بالقياس الى طويل وذلك الشئ طويل بالقياس الى قصير وكذا القول فى سائر الاقسام

(المقصد

(المقصد الرابع الكم اما بالذات وهو ماذكرناه) وبينا خواصه واقسامه (واما بالعرض وهو اقسام) اربعة
(الاول محل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم
متعددا (الثانى الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال فى محل الكم كالسواد فانه مع الكم)
المتصل الذى هو المقدار (محلهما الجسم) وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل
فى محل واحد (الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها) اما فى الشدة
او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعانى مستوفاة (فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات
فلاحد هذه الوجوه) الاربعة (واعلم انه قد يجتمع فى بعض الامور وجهان من هذه الاربعة
كما فى الحركة فانها منطبقة على المسافة) والانطباق يجرى مجرى الحلول فكأن الحركة محل للمسافة
التى هى كم بالذات او بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة) والقصر والطول وتعرضها
المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة
(ومنطبقة على الزمان) ايضا فكأنها محل له او بالعكس (فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء)
بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه
الاربعة وجد فى الحركة (وتقوم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذى هو محل المقدار (فتتجزى بتجزيه)
فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد فى الحركة ايضا فهى كم بالعرض من وجهين احدهما
حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثانى حلولها مع الكم بالذات فى محل واحد (والكم المنفصل
قد يعرض للمتصل) القار وغير القار (كما اذا قسمنا الازمان بالساعات او الاشل بالاذرع) فيتعدد
أجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما فى الاضافات (وقد يكون الشئ كما)
متصلا (بالذات و) كما متصلا (بالعرض كالزمان فانه كم) متصل (بالذات) لما مر من أن اجزاءه تتلاقى
على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) فيكون منطبقا بواسطة الحركة
على المسافة التى هى كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع فى الزمان الاتصال بالذات
والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض (المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا العدد)
الذى هو الكم المنفصل (خلافا للحكماء لمسلكين احدهما انه) اى العدد الذى هو الكثرة (مركب
من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة) فالعدد المركب
من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا (بيان ان الوحدة لا توجد) فى الخارج (انها ان الاول
لو وجدت) الوحدة (فلها وحدة) لان كل موجود موصوف بأنه واحد (ولزم التسلسل)
فى الوحدات المترتبة الموجودة معا (قالوا) اى الحكماء فى الجواب (وحدة الوحدة نفس الوحدة)
على قياس ماقيل فى وجود الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق
(الثانى ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه
ان كان) الحال الذى هو الوحدة مثلا (فى جزء منه كان) ذلك الجزء من المحل (هو الواحد)
لان الوحدة قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وان لم يكن) الحال (فى شئ من اجزائه لم يكن
بالضرورة صفة له) اى للمحل الذى فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل (وان كان) الحال
(فى كل جزء) من المحل (فاما بالتمام فيقوم الواحد) الشخصى (بالكثير) وقد عرفت بطلانه
بديهة (او لا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام) يعنى
انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم الحال
بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك
يسمى حلولا غير سريانى فأشار اليه والى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذى ذكرتموه
(انما يصح فيما يكون الحلول) فى المحل المنقسم (حلول السريان) فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال

بانقسام محله (لاطائل له) ولافائدة فيه (لانا برهنا على ان كل جزء من المحل) المنقسم الذى حل فيه صفة (متصف بجزء منها ولامعنى للسريان الا ذلك) وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لانسلم انه اذا لم يكن الحال ولاشئ منه فى جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز أن يكون حالا فى المجموع من حيث هو ولا يكون حالا فى شئ من أجزائه كالنقطة فى الخط والاضافة فى محلها عند القائل بوجودهما هذا واذا ثبت أن الحال فى المحل المنقسم يجب أن يكون منقسما بحسبه (فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذى حلت فيه (وانه) أعنى انقسام الوحدة (ضرورى البطلان) فوجب أن تكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت الوحدة التى هى صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعنى الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من حيثية لامجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية فى الامور الخارجية (وثانيهما) اى ثانى المسلكين (ان يدل ابتداء) اى من غير استعانة بعدمية الوحدة (على ان الكثرة عدمية والا) وان لم تكن عدمية بل وجودية (فان قامت) والاظهر أن يقال والاقامت اى الكثرة (بالكثير) اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ (فاما) أن تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد) الشخصى (بالكثير) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شئ من الاثنينية بهذا وشئ آخر بذاك لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه (او) تقوم بالكثير (من حيث عرض له امر صار به واحدا فننقل الكلام اليه) اى الى ذلك الامر الذى صار به الكثير شيأ واحدا صالحا لان يحل فيه واحد شخصى فنقول ذلك الامر اما أن يحل فى الكثير من حيث هو كثير وانه باطل اومن حيث عرض له مابه صاروا حدا (و يلزم التسلسل) فوجب أن تكون الكثرة التى هى العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب (واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر وجودى بالضرورة) لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة وأما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن أن يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما فى الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمرا اعتباريا كما صرح به فى قوله (وككونه لا ينقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شئ غير شئ وانه اعتبارى) لان العدم مأخوذ فيه (والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهى تتبعها فى الوجود) فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وحينئذ لا يصح أن يقال ان كل عدد موجود ولا انه لاشئ من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبنى على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهى أن يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا فى النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التى هى فى الاعيان الا فى النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه وأما ان فى الموجودات

اعدادا فذلك أمر لاشك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (واما ان) امرا (واحدا يقوم بالمجموع) الذى هو المعدودات (فان تخيل) لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل (كان اعتبار يا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر) موجود (واحد بالهوية وان شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بموجود فى الخارج ومعدوم فيه) فانهما اثنان اى الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها امرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية (او) استبصر (بشخص) موجود (فى المشرق و) بشخص (آخر) موجود (فى المغرب فانهما ايضا (اثنان) اى معروضان للاثنينية (ويعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد) بالهوية وان امكن أن يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن أن يقوم بهما أمر موجود اصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القائم بالمعدودات (مجرد فرض واعتبار) اى امر فرضى واعتبارى وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا تنحل الشبهة وتنحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك وأما ان العدد العارض لها موجود خارجى فليس مما لا شك فيه وكذا الحال فى الوحدة العارضة للموجود العينى (المقصد السادس انهم) اى المتكلمين (انكروا المقدار) كما أنكروا العدد (بناء على ان تركب الجسم) عندهم (من الجزء الذى لا يتجزى) كما سيأتى (فانه لا اتصال بين الاجزاء) التى تركب الجسم منها (عندهم) بل هى منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان ثمة) اى فى الجسم (اتصالا) اى امرا متصلا فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم (وان الاجزاء) التى تفرض فى الجسم (بينها حد مشترك) كما فى المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شئ من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها أمر منقسم فى جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت فى سمتين حصل أمر منقسم فى جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت فى الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح و السطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمى كما زعمت الفلاسفة * ثم انه شرع فى الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف تتصور فى الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال (والتفاوت) بين الاجسام فى الصغر والكبر والزيادة والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها) فما هو أقل اجزاء يكون أصغر حجما وأنقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز أن يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا (والقسمة) الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل واحد منهما شئ مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به (ولا عاد له غير الاجزاء) اى يجوز أن يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التى هى أجزاؤه وليس هناك شئ آخر يعد به اصلا (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم أن حجم الجسم متصل واحد فى نفسه و يفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل أن هناك مقدارا هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد فى الجسم بلا كمية اتصالية و بما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شئ من هذه الامور الثلاثة فى الجسم على وجود مقدار قائم به (واحتج الحكماء فى اثباته بوجهين * الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلا (تتوارد عليه مقادير مختلفة

فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا) وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي (لا يقال لا يتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار (اذ المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اى مضروب أحدهما كمضروب الآخر واما بالفعل فالاختلاف) في المقدار (ظاهر) لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب (وايضا فالماء اذا اتصلا فقد بطل السطح) المتعدد (الذي كان لهما وحدث سطح آخر) هو واحد (والشئ) الواحد كالماء في كوز (اذا قطع) بأن صب مثلا في كوزين زال عنه سطحه الواحد و(حصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين (يعطي الوجود) اى وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر (و) يعطي (التبدل) اى توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل (وبه) اى بهذا التبدل (تبين انه) أعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل امرا زائدا لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا (والجواب) عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي (انه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به) وبتركب الجسم منه (فانه لا يسلم حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان بل) يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف أشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال أجزاء جسم بأجزاء جسم آخر او انفصال أجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار اصلا * الوجه (الثاني الجسم يتخلخل) تخلخلا حقيقيا وهو أن يزداد حجمه من غير انضمام شئ آخر اليه ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا (ويتكاثف) تكاثفا حقيقيا وهو أن ينتقص حجمه من غير أن يزول عنه شئ من أجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها (وجوهريته) اى حقيقته المخصوصة وهويته المعينة (باقية) محفوظة في الحالين (والمتغير القابل للصغر والكبر زائد) على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزأها لتغيرت بتغيره (ووجودي ضرورة) لما عرفت من أن المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة (والجواب منعه) اى منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين (فانه ايضا فرع) وجود (الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء) كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى (المقصد السابع انهم) أعني المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار (انكروا) ايضا (الزمان) الذي هو الكم المتصل غير القار (لوجهين * الاول ان الزمان) على تقدير كونه موجودا (امسه مقدم على يومه) اذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات والا كان الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع (وليس) تقدم امسه على يومه (تقدما بالعلية والذات) اى الطبع (والشرف

والرتبة)

والرتبة) لان المتقدّم بهذه الوجوه يجامع المتاخر فى الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية فى الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصوّر منهما تقدّم بالعلية ولا بالذات وهى فى أنفسها متساوية فى الشرف فلا تقدّم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدّم الرتبى يتبدّل بالاعتبار وتقدّم الامس على اليوم لازم لا يتبدّل (فهو بالزمان لانحصاره عندكم) أيها الحكماء فى خمسة فاذا انتفى أربعة منها تعين الخامس (فيكون للزمان زمان) لان معنى التقدّم الزمانى أن المتقدّم فى زمان سابق والمتأخر فى زمان لاحق فيكون الامس فى زمان متقدّم واليوم فى زمان متأخر عنه (والكلام فى ذلك الزمان) وتقدّم بعض اجزائه على بعض (ويلزم التسلسل) فى الازمنة الموجودة معا اى يلزم أن يكون هنالك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض (وانه محال) فى نفسه بالضرورة (ومع ذلك) اى ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو أن يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التى لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض (يكون امسها مقدّما على يومها) تقدّما (بالزمان) لامتناع الاجتماع فيكون أمس المجموع واقعا فى زمان ويومه واقعا فى زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلا فى المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخلا فيه (لم يكن المجموع) الذى فرضناه (مجموعا) لخروج بعض الآحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجا) ايضا (عن المجموع لان ظرف الشئ لا يكون جزءه وانه) اى كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع (محال واجيب) عن هذا الوجه (بان تقدّم اجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدّما بالزمان لكنه (ليس) تقدّما (بزمان آخر) فان التقدّم الزمانى لا يقتضى أن يكون كل من المتقدّم والمتأخر فى زمان مغاير له بل يقتضى أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدّم والمتأخر فى هذه القبلية من أجزاء الزمان فلا بدّ أن يكونا واقعين فى زمانين احدهما متقدّم على الآخر وان كانا من أجزاء الزمان لم يكن التقدّم هنالك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا أشار بقوله (فالتقدّم عارض لها) اى لاجزاء الزمان (بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدّم) عارض لشئ (لتقدّم آخر) عارض لشئ آخر (والا تسلسل) وكان مع تقدّم الاب على الابن مثلا تقدّمات غير متناهية عارضة لتقدّمات غير متناهية وهو باطل قطعا (فلابدّ من الانتهاء الى ما تقدّمه بالذات وهو الذى نسميه الزمان) فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرّم والتجدّد أعنى عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدّم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج فى عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه محتاج فى عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدّم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مرّت اليه الاشارة وقد أجيب عنه ايضا بأن تقدّم الامس على اليوم رتبى ألا ترى انه اذا ابتدى من الماضى كان الامس مقدّما واذا ابتدى من المستقبل كان مؤخرا * الوجه (الثانى الزمان الحاضر موجود) يعنى انه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجودا (والا لم يكن الزمان موجودا) اصلا (لانه) اى الزمان (منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل والماضى ما كان حاضرا) وصار منقضيا (والمستقبل ما سيصير حاضرا) وهو الآن المترقب (واذا كان لا حاضر) موجودا (فلا ماضى ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) اصلا (وهو خلاف المفروض وانه) اى الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه) اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز أن يكون الحادث فى الزمان السابق حادثا اليوم (واما مترتبة) فيتقدّم بعض اجزاء الحاضر على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضرا)

بل بعضه هذا خلف وايضا ننقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى مالا يتناهى (واذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى) الذى سيحضر عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذى يحضر عقيب الثانى (اذ ما من جزء) من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا (الا وهو حاضر حينا ما) وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم فتكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهى المسماة بالآنات (فيتركب الزمان (من آنات متتالية والمفروض انه) اى الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانه) اعنى الزمان (من عوارضها و ينطبق عليها وكذلك الجسم) الذى هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى (لانها) اى الحركة (من عوارضه) اى منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض فى احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الآخران كذلك فظهر أنه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى (وانتم لا تقولون به) اى بتركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما (او نبطله) يعنى تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثانى انه لو وجد الزمان فاما أن يوجد فى الحاضر او فى الماضى او فى المستقبل والكل باطل (اجاب عنه ابن سينا) بأن قال (لم قلتم انه لو وجد) الزمان (فاما فى الآن) اى الحاضر (او فى الماضى او فى المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص) وانتفائه (كذب الاعم) وانتفاؤه (وهو مشكل لان وجود الشئ فى نفسه (مع انه لا يوجد فى الحال ولا فى الماضى ولا فى المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض ابن سينا (نفسه حيث قال) فى جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التى لا تتناهى (لا توجد) اصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان (والا ففى الماضى او الحال او المستقبل والكل باطل) فقد حكم هنالك بأن مالا يوجد فى شئ من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لا مناقضة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد فى شئ من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضى مثلا فانه عندنا موجود فى حد نفسه وان لم يكن موجودا فى الحال ولا فى الاستقبال وهو ظاهر ولا فى الماضى لاستحالة كون الشئ ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود فى نفسه وان لم يوجد فى شئ من الامكنة بخلاف المكانى فانه اذا لم يوجد فى مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان اما نفس الماضى او الحال او المستقبل والكل باطل لما عرفته (قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم فى عدة امور كل منها اخص) منه (ولم يوجد شئ منها) اى من تلك الامور (لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له) فى الخارج (الا فى ضمن الخاص) بالضرورة (والامام الرازى) بعد تزييفه جواب ابن سينا (نقضه) اى نقض الوجه الثانى الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها) لان الحركة كالزمان منحصرة فى اقسام ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل والماضى منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك أن الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفى الجزء فوجب أن لا تكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضرورى) يشهد به الحس فانتقض دليلكم (والجواب) عن هذا النقض (ان الحركة) كما سيأتى (تطلق) بالاشتراك اللفظى تارة (بمعنى القطع) وهو الامر المتصل الذى يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى (ولا وجود لها) بهذا المعنى

لان المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود فى الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترتسم فى الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق أخرى (بمعنى الحصول فى الوسط) وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون فى حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى (مستمرة من اول المسافة الى آخرها) وليست منطبقة عليها بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها فى الخيال فظهر أن لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها فى الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثانى لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا أن يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم أن يكون فى المسافة حدود مفروضة غير منقسمة فى جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل اصل الدليل بأن (يقال مثل ذلك) الجواب (فى الزمان) اى لا يجوز أن يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة (فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة) ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان تكون الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور فى المباحث المشرقية أن الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود فى الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون فى الوسط والثانى امر متوهم لا وجود له فى الخارج فانه كما أن الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار للحركة الوهمية قال فهذا الذى أثبتنا له الوجود فى الخارج من الزمان هو الذى يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان فى أن الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من اجزاء لا تتجزى فكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التى لا تنقسم أن تجتمع الاجزاء المفروضة فى الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذى لا ينقسم أعنى مقدار الحركة الغير المنقسمة أن تجتمع الاجزاء المفروضة فى الزمان المنقسم الذى هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم أن يوجد زمان الطوفان فى الآن ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة فى اول المسافة مع الحركة فى آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزأ من الزمان اصلا لما عرفت من أن الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها فى الحقيقة فلا يصح حينئذ أن الزمان الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فكما انه لا يمكن أن يفرض فى خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق احداهما على الاخرى كذلك لا يمكن أن يفرض فى الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع حينئذ الوجه الثانى بالكلية (احتج الحكماء) على وجود الزمان (بوجهين * الاول انا نفرض حركة فى مسافة) معينة (على مقدار من السرعة و) نفرض حركة (اخرى مثلها فى السرعة فان ابتدأتا معا) وانقطعتا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فبين ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها امكان اى امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة ألا ترى أن السريع الثانى لما شاركه فى ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف حركة على هذه الحالة وجب تساويها فى مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها فى ذلك اصلا (وان ابتدأت احداهما قبل) اى قبل الاخرى (وانقطعتا معا او انقطعت احداهما قبل وابتدأتا معا قطعت) الحركة المتأخرة فى الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة فى الانقطاع على التقدير الثانى

مسافة (اقل) من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة فى الابتداء و بين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متاخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة فى الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفتا فى السرعة والبطء واتحدتا فى الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة) مسافة (اكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الامور الممتدة التى تسع قطع تلك المسافات (امكانات) اى امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لامكان) آخر كما تبين (وما كان قابلا للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لان العدم الصرف لايكون قابلا لها بالضرورة (وتلخيصه) اى تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) اى حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع سريع وبطىء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان فى امر ممتد قطعا مع تساويهما فى المسافة وهذا أعنى تساوى المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا فى الصور المفروضة المتقدمة (وانتفائه) اى انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما فى السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا (وليس) ذلك التفاوت ايضا (عائدا الى السرعة والبطء لاتحاده) اى اتحاد ذلك الامر الممتد الذى قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف فى السرعة والبطء) كما فى هذه الصورة المذكورة ايضا أعنى السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا (ولاختلافه) اى اختلاف ذلك الامر (مع الاتحاد فى السرعة والبطء) كما فى الحركتين اللتين فرضتا متساويتين فى السرعة ومختلفتين فى الابتداء والانقطاع (ففى الحركة شئ يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان (ولا بد من الانتهاء الى مايقبله لذاته وهو الكم) لما مر من أن قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ماعداه انما يتصف بهما بتبعاله وسيأتى فى بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هى اسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من اول المسافة الى آخرها) وهى الحركة بمعنى القطع (لا توجد اتفاقا الا بحسب الوهم) والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها فى الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التى هى مقدار للحركة الوهمية (وهمية) بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم (ولانها) أعنى هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان (تنفرض فى الاعدام) الصرفة (فان مابين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى و بعثة محمد عليهما السلام) ولاشك أن مايمكن عروضه لامور معدومة لايكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ماقد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذى هو مقدارها لاوجود لهما فى الخارج بل هما انما يرتسمان فى الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين موجودين فى الخارج لانا نعلم أن ذلك الامتداد المرتسم فى الخيال بحيث لو فرض وجوده فى الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد العقلى كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين فى بادئ الرأى ودالين على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما و بحث عن احوالهما التى يتعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان فى حكم الاعيان التى يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازى على هذا الوجه بأنه مبنى على امكان وجود حركتين تبتدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التى لايمكن اثباتها

الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبنى على صحة وجود حركتين احداهما اسرع والاخرى ابطا ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضى قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية أجبتم عنه بأن مجموع الماضى لم يوجد فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذى تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد فى وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بأن الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة أعنى كونه كما ومقدارا للحركة ولاشك أن العلم بوجود الزمان يكفينا فى ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لا يجب أن يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شئ وهو أنه اذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح فى اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه *

الوجه (الثانى ان الاب مقدم على الابن ضرورة) لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذى يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الاب لان التقدم امر اضافى) لا يعقل الا بين شيئين (دون جوهر الاب) اذ لا اضافة فيه اصلا (ولان جوهر الاب قد يكون معه) اى مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولاشك أن تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له واليه أشار بقوله (وقبل لا يكون مع) اى ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون فى تلك الحال متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية امرا زائدا على ذاته (ولا هو باعتبار عدم الابن معه) اى ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لانه) اى الاب (يعتبر مع العدم اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه (وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه) اى مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت (فلا تكون) القبلية (نفس العدم) والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه ابدا ولا تكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر (وقد يعبر عنه) اى عن هذا الذى ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية (بان العدم قبل) اى قبل وجود الابن (كالعدم بعد) اى بعد وجوده (وليس قبل كبعد) اى ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شئ منهما نفس العدم كما أن القبلية ليست نفس الاب وحده ولا ماخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين أن عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شئ آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) اى تلخيص الوجه الثانى وتحريره (ان ههنا شيأ يلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له فى العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شئ لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل) لان ما تقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه (واما هذه الاشياء) التى توصف فى المتعارف بالقبلية والبعدية (فيمكن فيها ذلك) أعنى أن يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا (لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك) اى قبل الابن (ولا بعده) بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال فى جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل الاب او بعده (فهذه) الاشياء (انما يلحقها التقدم

والتأخر بسبب ذلك الامر) الذى تلحقه القبلية والبعدية لذاته (فكان الاب متقدما لكونه فى زمان متقدم والابن متأخرا لكونه فى زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك) اى لو لم يلاحظ وقوعهما فى ذلك الامر الذى هو معروض بالذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) أعنى جوهرى الاب والابن (من حيث مفهومهما) بلا اعتبار امر آخر معهما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الامر) الذى يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذى نسميه بالزمان) اذ لا نعنى بالزمان الا الامر الذى يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع أن يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع أن يتصف بالقبلية (والجواب عن) الوجه (الثانى ان ذلك) الذى ذكرتموه أعنى القبلية والبعدية (اعتبار عقلى) لا وجود له فى الخارج (فان عدم الحادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذى ذكرتموه فى الاب والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له (وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا فى الخارج) بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعى محلا موجودا فلا يلزم أن يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه (المقصد الثامن فى حقيقة الزمان وفيه) اى فى الزمان باعتبار تعيين حقيقته (مذاهب) خمسة (احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه) اى الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم ولا مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل (فمع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما (هذا خلف) واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمى دهرا (وجوابه) اى جواب دليل هذا المذهب (من وجوه * الاول ان هذا) الذى استدللتم به (ينفى انتفاء الزمان) وهو طريان العدم عليه بعد وجوده (ولا ينفى عدمه ابتداء) بأن لا يوجد اصلا (لانه لا يصدق) أن يقال (لو عدم) الزمان (اصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده) بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذى يكون بعد وجوده والعدم الذى يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) اوقبله (اخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذى ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته * الوجه (الثانى) من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو (النقض) بأن يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهى بالزمان منقوض (بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل فى الازمنة المجتمعة المتطابقة (فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه) اوتقدم عدمه على وجوده (كذلك) اى يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين اجزائه تقدم زمانى لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينها ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضى لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم او التأخر بحسبه وتحريره أن كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زمانا لم يحتج فى شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج فى الآخر

الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم
بأن عدمه بعد وجوده) اوقبل وجوده ليس الا (بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتأخر)
اوللتقدم (وانه) اى كونه معروضا لما ذكر (محال) عندكم (فانه) اى التأخر (امر موجود) على رأيكم
وكذلك التقدم (اذ لولاه لم يمكن) لكم (اثبات الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (ومالا ثبوت له بوجه ما
فانه نفى محض وعدم صرف) اعنى عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديان
(اللهم الا بحسب الفرض الذهنى) الذى لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا
للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) اى ثانى المذاهب فى حقيقة الزمان (انه الفلك
الاعظم لانه محيط بالكل) اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما أن الزمان
محيط بها ايضا (وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثانى) فلا ينتج كما علم فى موضعه على ان الاحاطة
المذكورة فى المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا (وثالثها انه حركة الفلك الاعظم
لانها غير قارة) كما أن الزمان غير قار ايضا (وهو) اعنى هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه ايضا
استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة
بخلاف الزمان (ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ماذهب اليه ارسطو من أنه مقدار حركة
الفلك الاعظم واحتج) ارسطو على ذلك (بانه) اى الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو
كم) لما مر من أن المساواة والمفاوتة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذى لا يتجزى)
وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من آنات متتالية) والا تركب الجسم من الاجزاء التى
لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التى هى الوحدات (بل)
يكون (كما متصلا فهو مقدار) اى كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس
مقدار الامر قار) تجتمع اجزاؤه (والا كان) الزمان (قارا) مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن
الزمان يستحيل أن يكون قارا والا كان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة)
للجسم المتحرك الذى لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهى الحركة ويمتنع انقطاعها) اى
انقطاع الحركة التى يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو
محال (للدليل الذى أثبت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة لان
الحركة المستقيمة تنقطع) لا محالة (لتناهى الابعاد) فلا يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها
الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين) متخالفتين فى الجهة صادرتين عن متحرك واحد
فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى (وهى) اى الحركة
المستديرة هى (الحركة الفلكية) ولا شك أنه (يقدر به) اى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة
والبطء فيقال هذه الحركة مثلا فى ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقدارا
لاسرعها) لان اسرع الحركات يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلة الزمان تقتضى سرعة الحركة
وحينئذ أمكن أن يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال
هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر) لاشتمال
الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لا يعد الاصغر) لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر (وقد علمت
ان اسرع الحركات) الموجودة (هى الحركة اليومية) التى هى حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار
الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض (وهو المطلوب

والاعتراض عليه أنه مبنى على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين
أنه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك فى الزمان (الثانى امتناع الجزء الذى لا يتجزى) والا لجاز كون
الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه)

اذلوجاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذى استدل به
على امتناع عدمه (قد عرفت ما فيه) من الخلل (الرابع ان بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب
ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف
ويكون الزمان مقدارها وما تمسك به فى اثبات السكون بينهما ستقف على فساده (الخامس ان له) اى
للزمان (محلا امالوجوده اولعرضيته) والاولى أن يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان
اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا (ولم يثبتا) اى لم يثبت وجود الزمان لان ادلته
مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته ايضا فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون محله
حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع
فى المعارضة فقال (ويبطله) اى يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ماذهب اليه ارسطو
(وجهان * الاول لو وجد) الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقدارا للموجود المطلق) اى
لوجب أن يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى (والتالى باطل اما الملازمة فلانا
كما نعلم) بالضرورة (ان من الحركات ما هو موجود) الآن (ومنها ما كان موجودا) فى الماضى (ومنها
ما سيوجد) فى المستقبل (نعلم) ايضا بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان
موجودا) قبلها فيما مضى (وسيوجد) اى سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل (ولو جاز انكار احدهما
جاز انكار الآخر) ايضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية
المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا فى نفسه ثابتا للحركة
مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها
(واما بطلان اللازم فلانه) اعنى الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقدارا له
(او قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال أن يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على
موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو
(الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (قلنا
ماذكرتموه (قعقعة) وهى فى الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وفائدة اى هذه عبارات
هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفى المثل لا تقعقع لى بالشنان هذا وقد يوجه ذلك القول بأن
الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا
الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم
مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا
لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث فى آن هو طرف الزمان فهو
ايضا لا يوجد بدونه وأما الامور الثابتة التى لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهى وان كانت
مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية فى حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها
يمكن أن تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلابد هناك من زمان
فى كلا الجانبين واذا نسب بها ثابت الى متغير فلابد من الزمان فى احد جانبيه دون الآخر واذا نسب
ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة
متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع ماذهب اليه ابو البركات
من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقى لا يتصور بقاؤه الا فى الزمان ومالا يكون حصوله الا
فى الزمان ويكون باقيا لابد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود * الوجه (الثانى
ان الحركة) كما مر (تقال للكون فى الوسط) اعنى ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) اى الكون فى الوسط
(امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار

كما ذهبتم اليه (و) يقال ايضا (للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها فى الخارج اتفاقا) وبالضرورة
ايضا كما مرّ (فلو كان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان فى الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا
فى الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتفصى عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها)
اى خامس المذاهب فى حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (انه متجدّد) معلوم (يقدر به متجدّد)
مبهم ازالة لابهامه (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجدّدات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك
بهذا وانما يتعاكس (بحسب ما هو متصوّر) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عند
طلوع الشمس ان كان) المخاطب الذى هو السائل (مستحضر الطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا
لمجىء زيد كما دلّ عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان
مستحضر المجىء زيد) دون طلوعها الذى سأل عنه (ولذلك) اى ولان الزمان متجدّد معلوم يقدّر به
متجدّد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدّر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده
(فيقول القارى لا تبنك قبل أن تقرأ أم الكتاب و) تقول (الحرّة لبث فلان عندى قدر ما تغزل كبة
و) يقول (الصبى ينطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة) ويصير نيم برشت اذا عددت ستين فان اوّل
ما يتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركى قعد فلان عندى (بقدر ما ينطبخ مرجل) اى
قدر من نحاس (لحما وعلى هذا كل) من الاقوام (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده يقدر غيره)
ويرد عليه أنه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدّد لزم أن يكون الزمان امرا موجودا
لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدّد فى نفسه وقتا فاذا بقى مدّة وهو واحد بعينه
وجب أن يكون مدّة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة
عن الاقتران والمعية فلا شك أن كل مقترنين انما يقترنان فى شىء وأن كل معينين فهما فى امر مّا معا
فذلك الشىء الذى فيه المعية هو الوقت الذى يجمعهما ويمكن أن يجعل كل منهما دالا عليه
بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هى
عارضة لها مقيسة الى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فاصحاب
هذا المذهب جعلوا أعلام الاوقات اوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت
فى الحقيقة امتنع التعكيس فى التوقيت (المقصد التاسع فى المكان) اورده عقيب الزمان
لمناسبته اياه فى تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكمّ المتصل على بعض الاقوال وبين
اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال (وهو موجود ضرورة أنه مشار اليه) اشارة حسية (بهنا
وهناك و) ضرورة (انه ينتقل منه الجسم و) ينتقل (اليه) فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم
يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو (و) ضرورة (انه مقدّر له نصف وثلث) فان مكان النصف
نصف مكان الكل وكذا الحال فى الثلث والربع (و) ضرورة (انه متفاوت فيه زيادة ونقصان)
فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصوّر شىء منها) اى من الامور المذكورة (للعدم
المحض) فان المعدوم فى الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصوّر انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل
التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود
المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل
لانه مشار اليه وسيصرّح بذلك عن قريب (وشكك عليه) اى على وجود المكان (بانه لو وجد)
المكان (فاما متحيز فله مكان) اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك (و) حينئذ (تتسلسل) الامكنة الى غير
النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (او حال فى المتحيز فاما الجسم) اى فذلك المتحيز
الذى حلّ فيه المكان اما الجسم (الذى) هو متمكن (فيه فيكون المكان) حينئذ (فى الجسم لا الجسم
فى المكان) وهذا باطل قطعا (وايضا فينتقل) المكان (بانتقاله) اى بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال

بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر (واما جسم غيره) اى غير الجسم المتمكن فى ذلك المكان وهو أيضا باطل لان حصول الجسم المتمكن فى مكانه (امابالمداخلة) فى الجسم الذى هو محل مكانه وذلك بأن يكون حلوله فى محله سريانيا (فيلزم تداخل الجسمين) الباطل بالضرورة (وامابالمماسة) للجسم الذى حل فيه مكانه وذلك بأن يكون حلوله فيه غير سريانى فيكون المكان حينئذ عرضا قائما باطراف الجسم الآخر (ولكل جسم مكان بالضرورة) فيكون للجسم الآخر مكان حال فى جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تناهى الاجسام وسنبطله) فيما بعد (واما لامتحيز ولا حال فيه) بل يكون جوهرا معقولا مجردا (فلا اشارة) حينئذ (اليه) اى الى المكان لان الجواهر المعقولة لاتقبل الاشارة (وانه باطل بالضرورة) لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهنالك (وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه) اى فى المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب أن يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلاثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا (والجواب أن وجوده ضرورى) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القادحة فى وجوده (تشكيك فى البديهى) الذى لايشك فيه (وانه سفسطة) ظاهرة ومغالطة بينة (لاتستحق الجواب) لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما فى النقوض الاجمالية (وسيعلم فى جواب الشكوك الواردة على المذاهب) فى حقيقة المكان (حله) اى حل ماذكرتموه فيتعين وجه فساده كأن يقال مثلا نختار انه عرض حال فى جسم آخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولاتناهيها لجواز انتهائها الى جسم لامكان له بل له وضع كما سيأتى (ثم انه) اى المكان (خارج عن المتمكن) اى ليس جزأ له (والا انتقل) المكان (بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذى هو المتمكن (عن الجزء) الذى هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا فى المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه (قال بعض قدماء الحكماء انه) اى المكان (هو الهيولى فانه) يعنى المكان (يقبل تعاقب الاجسام) المتمكنة فيه (ولا يخفى) عليك (أن حاصله) هو أن يقال (المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى) ايضا (تقبل تعاقب الاجسام) اى الصور الجسمية (فهو هو) اى القابل الاول الذى هو المكان هو بعينه القابل الثانى اعنى الهيولى (وقد عرفت بطلانه) يعنى بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من أن المكان ليس جزأ من المتمكن والا انتقل بانتقاله (و) عرفت (انه) اى الشان (لاينتج الموجبتان فى الشكل الثانى) وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه بأن يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب (وهذا المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق) لفظ (الهيولى عليه) اى على المكان (باشتراك اللفظ) مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى فى توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى التى هى جزء الجسم مكانا له مما لايشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله فى فطانته (وقال بعضهم انه الصورة) الجسمية (لان المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (للشئ الحاوى له بالذات والصورة كذلك) فان صورة الشئ محددة له وحاوية له بالذات ومقدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدلال بالشكل الثانى من موجبتين (الا أن يزاد عليه والمحدد الحاوى بالذات لايتعدد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه اشار بقوله (ويبطل) اى هذا الحكم الذى زيد (بان الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان فى لازم) واحد فلا يلزم من ذلك صدق احداهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا المذهب الى أن المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها

دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصورى للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذى ذكرناه
فقد رجعا الى ماسيأتى من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه فى أن المكان
هو البعد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقى ليس زائدا عليه (ما لىءله)
ليس ناقصا عنه بحيث لا يخلو شىء من مكانه عنه (والمكان محيط به) اى هو بتمامه فى المكان ليس شىء
منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة فى (مملوءمنه) كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه
(ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا بالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة
(اما بالتمام) بحيث اذا فرض جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية
(وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المداخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذى ينفذ فيه
الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد فى اعماقه واقطاره (واما لا بالتمام بل بالاطراف) اى
يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المماسة فيكون)
المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحاوى المماس للظاهر من المحوى فاذن المكان اما البعد واما سطح
الحاوى) لا ثالث لهما (فاذا ابطل احدهما تعين الثانى والبعد اما موجود ومفروض) موهوم
(فهذه ثلاثة احتمالات) لا رابع لها وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكليته فى مكانه
ما لئاله لم يجز أن يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم فى جميع جهاته حاصلا
بتمامه فيما لا ينقسم ولا أن يكون امرا منقسما فى جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا
بالجسم بكليته فهو اما منقسم فى جهتين او فى الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا
لامتناع الجزء وما فى حكمه ولا يجوز أن يكون حالا فى المتمكن لما مر بل فيما يحويه ويجب أن يكون
مماسا للسطح الظاهر من المتمكن فى جميع جهاته والا لم يكن ما لئاله فهو السطح الباطن من الجسم
الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما فى جميع الجهات
مساويا للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر سارياً فيه بكليته فذلك البعد
الذى هو المكان اما أن يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاءه على سبيل التوهم كما هو مذهب
المتكلم واما أن يكون امرا موجودا ولا يجوز أن يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم
والتحقيق وأما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشىء من النزول فيجعلون الارض
مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا
مكانها الا القدر الذى يمنعها من النزول (الاحتمال الاول انه) اى المكان (السطح الباطن من الحاوى
المماس للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن
سينا والفارابى) واتباعهما (والا) اى وان لم يكن المكان السطح (فالمكان هو البعد لما مر) آنفا من أنه
لا يخرج عنهما (وانه) اى كونه بعدا (محال اما البعد (المفروض فلما مر) من (أنه موجود) بالوجوه
الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلوجهين * الاول ان) ذلك (البعد اما أن يقبل لذاته
الحركة) الاينية (اولا) يقبلها (والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل) البعد (الحركة) الاينية
(فمن مكان الى مكان) اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) اى لذلك البعد
الذى هو المكان (مكان) آخر هو بعد أيضا وينتقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان
ثالث (وتسلسل) فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها فى بعض (وانه محال) بالضرورة
(وكيف) لا يكون محالا (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله) لانه اذا امكن انتقال
كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا ترى أنه اذا خرج كل واحد عن مكانه
فقد خرج الكل (فله) اى للجميع (مكان فذلك المكان داخل فى) تلك (الامكنة لانه احدها

وخارج عنها لانه ظرف لها هذا خلف) لانه جمع بين النقيضين (واما) القسم (الثانى فلان البعد اذا لم يقبل الحركة) لذاته (فالجسم) ايضا (لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد) الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل *

الوجه (الثانى) انه (لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان) اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلا فى مكان معدوم ولا أن يعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود فى مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ أحدهما فى الآخر (فيجتمع فى الجسم بعدان) متداخلان (وانه محال بالضرورة) لان كل بعدين فهما لا محالة اكثر من احدهما وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد فى نفس الامر أو للاتحاد فى الوضع وقبول الاشارة (ولو جاز) تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين فى الاشارة الحسية (لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة) بأن يقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم يتداخل كلها فى واحدة منها وهو باطل بالبديهة (وايضا فانه) اى امتناع التداخل (حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد) لانه ممتد بذاته فى الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) اذ لا مدخل لها فى اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختلفين وقد فقد فى بعض النسخ لفظة وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اى لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم فى الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب أن يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها فى ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية فى الحالين فليست الصورة الجسمية فى ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل فى الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا (وايضا فانه) اى تجويز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة الشخصية) ويقدح فى الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين المشخص (ذراعين) بل اذرعا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البديهيات وانه سفسطة ظاهرة (وايضا فانه يلزم) على تقدير تداخل البعدين (اجتماع المثلين) فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا فى مادة واحدة (وقد ابطلناه) فيما سبق (والجواب عن الوجه الاول انا نختار أن البعد) الذى هو المكان (لا يقبل الحركة) الاينية (قوله فلا يقبلها الجسم) ايضا (لما فيه من البعد قلنا) هذا اللزوم (ممنوع اذ البعد الذى فى الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذى فيه الجسم) اعنى المكان (قائم بنفسه) غير حال فى المادة (وانهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل فى الحقيقة (ومايقال) فى ابطال كون المكان بعدا قائما بنفسه (من ان البعد قد اقتضى) من حيث هو هو أعنى لذاته (القيام بالمحل) والحاجة اليه (والا لاستغنى) فى حد ذاته (عنه) اى عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذى هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) اى فى المحل اصلا لان ما لا حاجة له فى تقوم ذاته الى شئ لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل فى محل كما فى الاجسام فلا يكون من حيث هو هو

مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وانه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك)
اى حالا فى المحل قائما به لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعد قائما بنفسه
حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناء) خبر للمبتدأ الذى هو قوله وما يقال يعنى ان هذا الاستدلال
على ابطال كون المكان بعدا موجودا مجردا مبنى كالوجه الاول (على تماثل الابعاد) المادية
والمجردة وقد عرفت انه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى انا لا نسلم اجتماع البعدين فى جسم)
على تقدير نفوذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان (بل) نقول (بعد هو فى الجسم يلازمه) وهو حال
فى مادته (وبعد فيه الجسم يفارقه) وليس حالا فى مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادى ومجرد
قد نفذ أحدهما فى الآخر وتداخلا (وامتناع ذلك) اى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادى
والبعد المجرد (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسموعة (للتخالف فى الحقيقة) لما عرفت من تنافى
لازميهما اعنى جواز المفارقة وامتناعها (وان اشتركا فى كونهما بعدا) انما الممتنع بالضرورة نفوذ
المادى فى المادى وتداخلهما (ومنه) اى ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم انه
لا يلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد
شخصين (فانه) اى الذراع (عبارة عن البعد الحال) فى المادة والتداخل فى الابعاد المادية محال وان
جاز ذلك بين المادى والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم فى حيز خردلة وأن
البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضى انفراده بحيز كالمادى بل المجرد هو الحيز نفسه (و) انه (لا يلزم
اجتماع المثلين) لان البعدين متخالفان فى الحقيقة مع أن احدهما حال فى المادة دون الآخر (وبالجملة
فالادلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذى هو المكان (فرع تماثل البعدين
المادى والمجرد) (ولا يقول به عاقل) لان احدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور
تساويهما فى تمام الحقيقة (فروع) على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا
كما تحققته (الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير فى الهواء) فان سطحا واحدا قائما
بالهواء محيط به (او اكثر) من سطح واحد (كالحجر الموضوع على الارض فانه) اى مكانه (ارض
وهواء) يعنى انه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته وسطح الهواء الذى فوقه (الثانى)
من تلك الفروع (انه قد تتحرك السطوح كلها كالسمك فى الماء الجارى) فانه اذا كان فى وسط الماء
الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء
ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر
(او) يتحرك (بعضها كالحجر الموضوع فيه) اى فى الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض
الساكن وسطح الماء المتحرك (اولا) يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر (الثالث)
من تلك الفروع (انه قد يتحرك الحاوى والمحوى معا) اما متوافقين فى الجهة او متخالفين فيها
(كالطير يطير والريح تهب) على الوفاق او الخلاف (او) يتحرك (الحاوى وحده كالطير يقف
والريح تهب او) يتحرك (المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك الطير
انحرف الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء
من تحرك الطير فالاولى أن يمثل بكرة تماس بمحدبها مقعر كرة اخرى وبمقعرها محدب كرة ثالثة
وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتى الحاوى والمحوى وحده
(الاحتمال الثانى انه) اعنى المكان (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا
مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بأن الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء
الا ترى أن الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بأن المكان
هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه

(وهو) اى كون المكان بعدا موجودا (مذهب افلاطون) كما هو المشهور (امانه) اى البعد
الذى هو المكان (موجود فلانه يتقدر اى يقبل التقدر بالنصف والثلث والربع) وغير ذلك (ويتفاوت)
بالزيادة والنقصان (فان ما بين طرفى الطاس اقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة ولا شئ من المعدوم
بمتقدر ومتفاوت) لا يقال ذلك التقدر والتفاوت امر فرضى فان العقل يلاحظ وقوع شئ فيما بين
طرفى الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفى السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين
المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين اطرافهما الا انا نقول
نحن نعلم بالضرورة أن التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال
فى قبول التقدير (وامانه) اى المكان (هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر
من أنه لا يخرج عنهما (وهو) اى كون المكان هو السطح (باطل لوجوه * الاول أن لكل جسم مكانا)
بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب أن يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر
او باجسام متعددة وايا ما كان فوراء كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تناهى الاجسام
وسنبطله لا يقال لا نسلم) لزوم لا تناهى الاجسام (بل تنتهى الى جسم لا مكان له فان المحدد)
للجهات المحيط بما سواه من الاجسام (عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فان حركته وضعية
تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة (لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة)
والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم فى مكان
فوجب أن يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه أن لا تكون
الاجسام متناهية أو أن لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام فى مكان والثانى باطل بالضرورة
كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا (اليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعى) للاجسام (قالوا) نحن (نعلم
بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى حيز) فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون
فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى (فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين
الزموا به) فالقائلون بأن المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف
لا يكون للمحدد مكان (وان الحركة الوضعية) التى لا تقتضى تبدل المكان (انما تعرض لمجموع
المحدد) من حيث هو مجموع (واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض
او تحتها) فلا شك انهما (يستبدلان المكان ولهما نقلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد
تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة (ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية
ليس لها نقلة) من مكان الى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها) الذى
ركزت هى فيه (نقلة) اصلا لانه لا تستبدل سطحا بسطح (والضرورة تبطله) الا ترى انها تارة
فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان
كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله
فى مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل
ان الحيز عندهم ما به تمايز الاجسام فى الاشارة الحسية وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذى
يمتاز به المحدد عن غيره فى الاشارة فهو متحيز وليس فى مكان ولا بعد فى أن تكون الحالة التى تميزه
فى الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبته بالقياس الى ما تحته امرا
طبيعيا وايضا لهم أن يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التى لها مكان فيخرج عنه
ما لا مكان له وأن يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة فى الاشارة الحسية وحينئذ
تندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة
فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام

الافلاك المركوزة هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك وأما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة (الثانى) من الوجوه الدالة على بطلان أن المكان هو السطح (انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان (واما بيان الملازمة فهو أن الطير الواقف فى الهواء) اى الريح الهابة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان هو السطح (حركته) فى تلك الحالة (اذليس الحركة) الاينية (الا استبدال المكان) بمكان آخر (ولاشك انه) اى الطير فى تلك الحالة (مستبدل للسطوح) المحيطة به (المتواردة عليه) فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة (وان القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم) من كون المكان هو السطح (سكونه) فى حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذى هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد فى صندوق (وقد يجاب عنه) اى عن الوجه الثانى (بمنع الملازمة) اى لا نسلم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وماذكر فى بيانها غير تام (فان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هى (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة اولم تتغير كما فى جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) أعنى تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل فى الطير) الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا (حاصل فى القمر) وفيما نقل فى الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معلل بالحركة) اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة (فعدمه بعدمها) اى يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه أشار بقوله (لا انه حقيقتها) اى التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع (والحق) فى الجواب عن الوجه الثانى (ان الحركة) الموجودة (عندهم) فى الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من اول المسافة الى آخرها) اى ثابتة له فى كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم أن هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هى التى (تسمى التوجه) والتوسط ايضا (واستبدال المكان من لوازمها) اى من لوازم الحالة التى هى الحركة لا عينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم فى الطير الواقف وجود الملزوم فيه أعنى الحركة لجواز أن يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن حركة وأما القمر فلا يجرى فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذى هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذى هو الحركة ولو اكتفى بأن استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا أن المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل اوضاعه تبعا لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (انه لو كان) المكان (السطح لزم أن لا يكون) المكان (مساويا للمتمكن واللازم باطل) لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب أن يكونا متساويين (بيانه) اى بيان اللزوم (انا اذا اخذنا جسما) كشمعة مثلا (فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة) جدا (طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك) اى عشرة اذرع ايضا (كان) مكانه فى هذه الحالة (اضعاف ذلك) المكان الذى كان له فى حالة

التدوير فقد ازداد المكان (والمتمكن بحاله لم يزدد) وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة (و) ايضا (زق الماء) المملوء منه (اذا صب منه) بعضه (كان) ذلك الزق (مماسا للماء بجميع سطحه) الداخل (كما كان) مماساله كذلك قبل الصب (فقد نقص المتمكن) الذى هو الماء (والمكان) أعنى السطح الباطن من الزق (بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) ايضا (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة (فقد انتقص) الجسم الذى هو المتمكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به) وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بأنه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شئ من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم أن الموجود فى نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد أنا نعلم بالضرورة (ان المكان الذى خرج عنه الحجر) المسكن فى الهواء (فلاء ه الهواء لم يبطل والسطح) الذى كان محيطا بذلك الحجر (قد بطل) بالكلية فدل على أن المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل (و) كذا يؤيده (ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا فى اثبات الجهة بأنه) اى مقصد المتحرك بالحصول فيه (موجود) حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه (فالمكان الذى يقصده الثقيل) المطلق (وهو) الذى يقتضى (أن ينطبق مركزه على مركز الارض) كالحجر مثلا (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه (ولا سطح) هنالك موجود يحيط بهذا الثقيل (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذى يقتضى (ان ينطبق محيطه) و يلتصق (بمحيط المحدد) الذى ينتهى اليه حركات العناصر أعنى مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب أن يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هنالك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف (وايضا فمن المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك) اى كونه مالئاله (الا بأن يكون فى كل جزء) من المكان (جزء) من المتمكن بل وأن يكون كل جزء من المتمكن ايضا فى جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن فى مكانه مكان اصلا (وايضا فيكون الجسم فى مكان بحجمه لا بسطحه) فلو فرض أن المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع بأن معنى كونه مالئا انه لا يوجد شئ من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه فى مكانه انه بتمامه فى داخل المكان لا أن كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (وربما ادعى) فى كون المكان هو البعد (الضرورة فى انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء) اوشئ آخر فيه (كان بين اطرافه بعد) موجود (قطعا) لكونه متقدرا ومحاطا بأطرافه ولا شئ من المعدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه (عندما) كان (فيه ماء او هواء) لانا نعلم بالضرورة أن دخول شئ منهما فى الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد أجاب عنه الامام الرازى بأنه لا شك فى أنه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا أن هذا المفروض الذى هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جاز أن يكون محالا (وايضا فاله مقعر ومحدب نسبة سطحيه الى) الجسم (المحيط) (و) الجسم (المحاط) شئ (واحد) لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكاناله ايضا لان نسبتهما اليه على سواء (فيلزم ان يكون له) اى للجسم

المتوسط (مكانان) احدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه (والتسمية لا كلام فيها) اى لا نقول يجب أن يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز أن يسمى احدهما فى العرف مكانا له دون الآخر (انما الكلام فى الحقيقة) وانه لا فرق بين سطحى المحيط والمحاط فى الحقيقة المكانية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شئ منه ولم يبق شئ منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء (الاحتمال الثالث) فى المكان (انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس) ايضا (بينهما ما يماسهما) فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا فى الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل (وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء) القائلون بأن المكان هو السطح وأما القائلون بأنه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور أعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز المكان الخالى عن الشاغل وخالفوهم فى أن ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لما مر من التقدر) فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدر بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شئ من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو رأى القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو رأى القائل به وهذا الخلاف انما هو فى الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وأن تقدره هل يقتضى وجوده فى الخارج اولا (واما) الخلاء (خارج العالم فمتفق عليه) اذ لا تقدر هنالك بحسب نفس الامر (فالنزاع) فيما وراء العالم انما هو (فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض) ونفى صرف (يثبته الوهم) ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس الامر فحقه أن لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم (لهم) فى اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل (وجهان * الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية) بيان ذلك أن الصفحة الملساء هى ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية فى الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء فى الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز أن يكون فيها مسام نافذة الا أنه لا بد أن يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة فى الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اجزاء آخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء أخرى فاما أن تنتفى او تذهب الزوايا فى الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازى فى الاربعين عدم الاستواء فى السطح اما بسبب اختلاف اجزائه فى الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه أما الاول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال وأما حصول المسام فى اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا لأجزاء لا تتجزى) يعنى اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب أن يتماسا بتمامهما او أن يماس شئ منقسم فى جهتين من احداهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما

الا الاجزاء لا تتجزى اصلا (وانتم لا تقولون به) اى بتماس الاجزاء التى لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما امّا بالتمام او بالبعض الذى هو ايضا صفحة ملساء فنقول (ولا يمتنع رفع احداهما عن الاخرى دفعة) بأن يرتفع جميع جوانبها معا (اذ لو ارتفع بعض احداهما دون البعض لزم الانفكاك) بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ماذكروه فى نفى الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول فى سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة (وايضا فاىّ جزء) من اجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لو لم تكن صفحة) منقسمة فى جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزأ لا يتجزى) او ما فى حكمه (وهو محال عندكم) فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فاذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين (ضرورة) انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام (وان الهواء) او جسما غيره (انما ينتقل اليه من الاطراف و يمرّ بالاجزاء بالتدريج و يصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا) عن الشاغل وهو المطلوب (وهذا) الوجه (الزامىّ) مبنىّ على ما هو مسلم عند الخصم لا برهانىّ مركب مما هو حق بحسب نفس الامر (فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه) اى الى الوسط من الاطراف (بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوّه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عنده أن تكون الصفحة اجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء و يشغله بل لا يكون هنالك حينئذ شئ منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوّه بل المنطبق اجزاء لا تتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له فى المسام الضيقة جدّا وأنت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف فى اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا (ولا يتم هذا الالزام) عليهم (الا ببيان جواز الارتفاع دفعة اى فى آن والحكيم يمنعه) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده فى زمان) اذ لا بدّ أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة فى آن بل فى زمان (وانه) اى الزمان (منقسم الى غير النهاية) اى لا ينتهى فى الانقسام الى حدّ يقف عنده (ففى زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط) فلا يلزم خلوّه لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللاّمماسة التى هى آنية عندهم و يلزم الخلوّ لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللاّمماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما أن المماسة حصلت فى آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة اللاّمماسة فى آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللاّمماسة الا فى آن آخر ولا بدّ أن يكون بين الآنين زمان ففى ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام * (الثانى) من الوجهين الدالين على جواز الخلاء (انه لولا وجود الخلاء) فيما بين الاجسام (تصادمت اجسام العالم) باسرها وتحركت (بحركة بقة) مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدّا (واللازم باطل بالضرورة) بيان الشرطية ان الجسم المتحرك كالبقة (ينتقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) اى ذلك المكان الآخر (مملوء بجسم آخر) اذ المفروض أن لا خلاء فيما بين الاجسام (وهو) أعنى ذلك الجسم الآخر (ينتقل من مكانه) البتة (اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل) الجسم الآخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه) لئلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) اى انتقال الاول عن مكانه (مشروط بانتقال هذا) الجسم الآخر (عن مكانه اليه) اى الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه (فيدور) لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) اى الجسم الآخر (اذن ينتقل الى مكان جسم آخر) مغاير للاوّلين (والكلام فيه) اى فى هذا الجسم الثالث (كما فى الاول) السابق عليه وهو الجسم الثانى اذ لا بدّ أن ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصوّر انتقال الثانى اليه ولا يجوز

ان ينتقل

أن ينتقل الثالث الى مكان الثانى ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فننقل الكلام اليه (ويتسلسل) فتتحرك اجسام العالم كلها (وهذا) الوجه الثانى (ايضا) اى كالوجه الاول (الزامى) مبنى على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوءا (قد يعدم الله الجسم الذى قدامه) اى قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملأه المتحرك (ويخلق جسما آخر فى مكانه) اى مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام (ولا يتم هذا الالزام) على الحكماء (الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز أن يتخلخل ما خلفه) اى يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير أن ينتقل ما خلفه عن مكانه (ويتكاثف ما قدامه) اى ينتقص مقدار ما قدامه من الاجسام فيخلى له مكانا من غير أن ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد فى البيان فقال (الى غاية ما يطيع) ما خلفه او ما قدامه (لذلك) التخلخل او التكاثف (بحسب قوة الحركة وضعفها) وتصويره أن المتحرك فى الهواء يدفع الهواء الذى قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى أن ينتهى الى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهى الى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا فى مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا فى مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والتكاثف) فى الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذى هو المطلوب (قلنا ممنوع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها فى حد نفسها) ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر (وسيأتى ذلك) فيما بعد (ويمكن) ايضا (الجواب) عن هذا الالزام (بمنع بطلان الدور) المذكور فيه (فانه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا) بحسب الزمان (كاجزاء الحلقة التى تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أن يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن لا يكون شئ منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ كحركتى الاصبع والخاتم فى أن التقدم من احد الجانبين (وبالجملة فان أراد) المستدل الملزم (بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس) التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر اى يمتنع الانفكاك عنه (وان أراد) بالتوقف (امتناع الانفكاك بنعت التقدم منعناه ههنا) اى منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد أجيب عن هذا الالزام ايضا بأنه لو صح لامتنع حركة السمكة فى البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء فى الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة فى قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالى وأما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احتج الحكماء) على امتناع المكان الخالى عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا (بوجوه) ثلاثة (الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما) ارادية او قسرية او طبيعية (فى مسافة خالية فهى فى زمان) لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها فى آن بل

فی زمان (ولیکن) ذلك الزمان (ساعة و) لنفرض حركة (اخری مثلها) ای مساویة للاولی فی القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (فی ملء) غلیظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانیة (فی زمان اكثر) من زمان الحركة الاولی (ضرورة وجود المعاوق) الذی یقتضی بطء الحركة المستلزم لطول الزمان (ولتكن) الحركة الثانیة (فی عشر ساعات) مثلا (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) ای مثل الاولی ایضا فی القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة (فی ملء آخر) رقیق كالهواء (قوامه عشر قوام الملء (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (فی ساعة ایضا) كالحركة الاولی (لان تفاوت الزمان) فی الحركات انما هو (بحسب تفاوت المعاوق) فكلما كان المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر (وهو) ای المعاوق (القوام) یعنی قوام الجسم المالئ للمسافة الذی یخرقه المتحرك (فان كان المعاوق عشرا) من معاوق آخر كالملء الثانی بالقیاس الی الملء الاول (كان الزمان) الواقع بازاء المعاوق الاقل (عشرا) ایضا من زمان المعاوق الاكثر كما فی مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة فی الخلاء مع أنه لا معاوق) عن الحركة فی هذه المسافة (والحركة فی الملء الرقیق وهو معاوق) عن الحركة فیه لاحتیاج المتحرك الی خرقه ودفعه (كلاهما فی ساعة) كما ذكرناه (فیكون وجود المعاوق وعدمه سواء) حیث لم یتفاوت بهما حال الحركة فی السرعة والبطء والا اختلف الزمان ایضا (هذا خلف) لان البدیهة تشهد بأن الحركة مع المعاوقة وان كانت قلیلة تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التی لا معاوقة معها اصلا (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات (انه مبنی علی مقدمة واحدة وهی ان تفاوت زمانی الحركتین) الاخیرتین انما هو (بحسب تفاوت المعاوقین) حتی یجب انه لما كان المعاوق عشرا كان الزمان ایضا عشرا (وذلك) أعنی كون تفاوت الزمانین كتفاوت المعاوقین (انما یصح لو لم تكن الحركة لذاتها) من حیث هی هی (تقتضی زمانا) واقعا بازائها لكنها تقتضیه لان الحركة من حیث هی لا تتحقق الا علی مسافة منقسمة یكون قطع نصفها الاول مقدما علی قطع النصف الآخر فلا یتصور وجود الحركة من حیث هی الا فی زمان وذلك الزمان الذی تقتضیه ماهیتها یكون محفوظا فی جمیع الحركات ومازاد علیه یكون بحسب المعاوق وحینئذ لا تتم تلك المقدمة التی بنی علیها الدلیل والیه أشار بقوله (والا) ای وان لم تكن الحركة غیر مقتضیة لذاتها زمانا بل كانت مقتضیة له (كان الزائد علی ذلك القدر) الذی تقتضیه ماهیة الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المعاوق) لا جمیع الزمان (فیكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاوقین) فی المثال المذكور (لا اصل الحركة) ای لا زمان اصلها فانه لا یتفاوت بتفاوت المعاوقین بل هو محفوظ فی الحركات كلها لان مقتضی ذات الشیء لا یختلف ولا یتخلف (ففی المثال المفروض) وهو الحركة فی الملء الغلیظ (تكون ساعة لاصل الحركة) لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما فی الحركة الواقعة فی الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق (وتسع ساعات بازاء المعاوق) الذی هو الملء الغلیظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق (وتكون حصة القوام الرقیق) من هذه التسع (عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهی) ای عشر تسع ساعات (تسعة اعشار ساعة) واحدة (فیضاف) تسعة الاعشار (الی ما تقتضیه الحركة لذاتها وهی ساعة فتكون حركته) فی الملء الرقیق (فی ساعة وتسعة اعشارها فلا یلزم المساواة) بین وجود المعاوق وعدمه (ومن المتأخرین من اشتغل ببیان أن الحركة لا تقتضی زمانا لذاتها والا لكانت) الحركة الواقعة فی ذلك الزمان (اسرع الحركات) اذ لا یمكن وقوع حركة فی اقل من ذلك الزمان (ولا یتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات (لانها واقعة فی زمان والزمان منقسم الی غیر النهایة فیكون له) ای لذلك الزمان الذی وقعت فیه تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فیه) ای فی ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة فی النصف

(اسرع منها) اى من الواقعة فى الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا فى المسافة فلا تكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر أن ماهية الحركة لا تقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف (وهذا) الجواب الذى هو محصل ماذكره الفاضل الطوسى (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان) الذى فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكن) بحسب نفس الامر (وانى له) بيان امكان وقوعها فيه (الا بحسب التوهم) اذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء وأما بحسب نفس الامر فكلا لجواز أن يقال الزمان الذى تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة فى جزء وهمى من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هى ازمنة انقساما لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هى حركات كما أن المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نفى الجزء الذى لا يتجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرضت من الحركات اذا جزئ على اى وجه أريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة فى جزء من اجزاء المسافة وهو فى نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك أن ماهية الحركة من حيث هى صالحة لان تقع فى اى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضى الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجود فى كل جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا الى دعوى أن اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى نحتاج فى ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة فى نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم نفى الجزء كان هو الجواب فى الحقيقة (وايضا فان الكلام من المعترض انما هو (فى تلك الحركة المخصوصة لا فى مطلق الحركة) اى ليس اعتراضه بأن ماهية الحركة من حيث هى تقتضى زمانا حتى يدفع بأنه باطل اما لاستلزامه وجود اسرع الحركات او لان ماهية الحركة موجودة فى ضمن اى جزء من الحركة يوجد فى اى جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التى توجد فى مسافة مخصوصة تقتضى ذلك اذ هى باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضى قدرا من الزمان فان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوى تلك الامور فى الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما حققته وقد أجيب عن الوجه الاول ايضا بأنه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملء وهو ممنوع لجواز أن ينتهى قوام الملء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبأن المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثانى) من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل فى الخلاء) سواء كان بعدا موهوما او موجودا (كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه) فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال فى البعد الموجود المجرد (اذ اختلاف الامثال) انما يكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم فى حيز فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح (والجواب ان كل العالم

لا اختصاص له بحيز) دون حيز (فانه مالئ للاحياز) كلها اذ الخلاء الذى هو المكان انما هو
بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل) ليس كلامنا فى مجموع العالم
وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل (الكلام فى كل جزء) من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء
من الامكنة الخلائية (قلنا لعل الاختصاص) الحاصل لاجزاء العالم بأحيازها المعينة انما يكون
(لتلاؤم الاجسام وتنافرها) فان الارض مثلا لثقلها تقتضى الحصول فى الوسط الذى هو أبعد
الاحياز عن الفلك وأنت تعلم أن النزاع ههنا فى الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل لا فى أن البعد
المفروض او الموجود لا يصلح أن يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى
وايضا ملء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم
فان البعد المفروض لا يمكن أن يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا
الوجه على امتناع أن يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه أن لا يسكن جسم فى حيز ولا يتحرك عنه
ايضا لما عرفته فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه
بأحيازها لما بين الاجسام من الملاءمة والمنافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى حجر الى فوق فلولا
معاوقة الملء) لذلك الحجر عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه
استفادها من القاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهى أعنى تلك القوة
لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذى فى المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى
يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) اى ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته
(انما ينفى كون ما بين السماء والارض كله خلاء) اذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول
الى السماء (ولا ينفى وجود الخلاء مطلقا لجواز أن يكون الغالب فى هذه المسافة الهواء) الذى هو
ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلاء كثير)
وفى نسخة المصنف وفيما بينها اى بين المسافة ويمكن أن يجاب ايضا بأن معدم القوة القسرية
هو الطبيعة المغلوبة فى ابتداء الحال ثم تتقوى شيأ فشيأ حتى تعود غالبة هذا على رأيهم
وأما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار (وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات
حسية الاولى السراقات) جمع سراقة وهى الآنية الضيقة الرأس فى أسفلها ثقبة ضيقة وتسمى
فى الفارسية آب دزد (فانه اذا ملئت) تلك الآنية ماء (وفتح المدخل خرج الماء) من الثقبة الضيقة
(واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع أن طبعه
يقتضى نزوله (الا لانه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلاء) وأما اذا كان المدخل مفتوحا
فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الآنية ليمكن سدها
بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة فى أسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب
منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزراقات) جمع زراقة وهى انبوبة معمولة من نحاس
يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا
ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئا لتجويفه الواسع (فانه) اذا ملئت تلك الانبوبة
ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه (بقدر ما يدخل
الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجا بقوة و يقطع مسافة (ولو وجد) فى داخل تلك
الانبوبة (خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره) اى لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب
فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا اوصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة
ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الانبوبة ارتفع الماء فى الانبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة
ارتفاع اللحم فى المحجمة بالمص) فانا نشاهد أن المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان

ثم

ثم مصت فانه يرتفع اللحم فى داخل المحجمة (وماهو الا لانه) اى الشان هو أنه بقدر (مايمص من الهواء ويخرج منها) اى من المحجمة (يستتبع) ذلك الهواء الممصوص المخرج منها (مايملؤها) من اللحم (قسرا) اى استتباعا قسريا (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لايكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد امّا لان الهواء لايخرج منها اولانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقى فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لايبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء فى الانبوبة) فانه اذا غمس احد طرفيها فى الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص (مع ثقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وماذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (الخامسة انا اذا وضعنا انبوبة) مسدودة الرأس اوخشبة مستوية (فى قارورة) بحيث يكون بعض الانبوبة فى داخل القارورة وبعضها خارجا عنها (وسددنا رأسها بحيث لايدخلها هواء ولايخرج عنها) وذلك بأن نسدّ الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدّا لايمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا أدخلنا الانبوبة فيها) اكثر مما كان بحيث لايخرج شئ من الهواء عنها (انكسرت) القارورة (الى خارج واذا اخرجناها عنها) بحيث لايدخل فيها شئ من الهواء (انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة) بالهواء ومافيها من الانبوبة بحيث لاتحتمل شيأ آخر (لم تكن كذلك) اى لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستحيل خلوّها عما يكون شاغلا لها مالئا اياها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا (والجواب ان شيأ منها) اى من العلامات المذكورة (لايفيد القطع بامتناع الخلاء (لجواز أن يكون) ماذكرتم من الامور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء لكنا (لانعرفه) بخصوصه (فهى) اى العلامات المذكورة (امارات) مفيدة للظنّ لابراهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لايقع به للخصم الزام) فهذه الامارات لاتقوم حجة علينا وان امكن أن تفيدهم جزما يقينيا يكفيهم فى ثبوت هذا المطلب عندهم * (فروع) على القول بالخلاء (الاوّل من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا (فاذا حل) البعد الموجود عندهم (فى مادة فجسم والا) اى وان لم يحل فى مادة (فخلاء) اى بعد موجود مجرّد فى نفسه عن المادّة سواء كان مشغولا ببعد جسمى يملؤه اوغير مشغول به فانه فى نفسه خلاء (ومنهم من جعله عدما صرفا كما مرّ) من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بأن المكان بعد موهوم أن يكون الجسمان بحيث لايتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما (الثانى منهم) اى من القائلين بالخلاء أعنى بالبعد الموجود المجرّد فى نفسه عن المادّة (من جوّز أن لايملأه جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى انه بعد مجرّد عن المادّة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل (ومنهم من لم يجوّزه) فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاوّل دون الثانى والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح أن فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجرّدا فى نفسه عن المادّة قد انطبق عليه بعد الجسم فهنالك بعدان الاّ أن الاوّل لايجوز خلوّه عن انطباق الثانى عليه وأمّا على القول بان المكان هو السطح فليس هنالك الابعد الجسم الذى هو فى داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا فى الخلاء قوّة جاذبة) للاجسام (ولذلك يحتبس الماء فى السراقات) وينجذب فى الزراقات كما مرّ (وقال بعضهم فيه قوّة دافعة) للاجسام (الى فوق فان التخلخل) الواقع فى الجسم بسبب كثرة الخلاء فى داخله أعنى أن يتفرّق اجزاؤه ويداخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له الى الفوق والجمهور على أنه ليس فى الخلاء قوّة جاذبة ولادافعة وهو الحق * (المرصد الثالث * فى الكيفيات) قدّم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التى هى اظهر الموجودات الا انه قدّم الكمّ عليها

لما مر من انه يعم الماديات والمجردات (وفيه مقدمة وفصول) اربعة (المقدمة فى تعريفه واقسامه)
الاولية (اما تعريفه فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا) اى بالذات ومن غير واسطة
(ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الغاية
فى الاجناس العالية) فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا تحد اصلا ولا ترسم
رسما تاما (ويجوز) تعريفها الرسمى (بالامور الوجودية والعدمية) ايضا (بشرط أن تكون) تلك الامور
(اجلى) مما يعرف بها من الاجناس العالية (فلا يصح أن يقال) مثلا (الجوهر ما ليس بعرض) فان
الجوهر والعرض يتساويان فى المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما فى تعريف الآخر (و) لا أن يقال
(الكم ما ليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات) لانها ليست اجلى من الكم حتى تؤخذ فى تعريفه فقولنا
عرض يتناول الاعراض كلها (واحترزنا بقولنا لا يقتضى القسمة عن الكم) فانه يقتضى القسمة لذاته
(وبقولنا) ولا يقتضى (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيتين لها (عند من قال انهما من الاعراض)
اى على القول بأنهما موجودتان فى الخارج وأما على القول بأنهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة
الى هذا القيد لعدم دخولهما فى العرض كما مرت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء اوليا عن) خروج
(العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيقى (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الاول يقتضى اللاقسمة لكن
ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثانى يقتضى القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية
لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف (و بالاخير) اى واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون
معناه معقولا بالقياس الى الغير (عن النسب) اى الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها
وأما الكيفيات فليست معانيها فى أنفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضى لذاتها
النسبة وقد ذكر بعضهم فى موضع القيد الاخير قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض
النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور أخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور
غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها
أعنى المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها
كما فى النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه
وكذا الحال فى الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية
والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (واما اقسامه فهى اربعة)
الكيفيات (المحسوسة و) الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المختصة بالكميات والاستعدادات) اى
الكيفيات الاستعدادية (ومأخذ الحصر) فى هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتتبع (ومنهم من اراد
اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها) اربعة (الاول) وهو أجودها (انه) اى
الكيف (اما ان يختص بالكم اولا) يختص به (وهذا) الذى لا يختص بالكم (اما محسوس) باحدى
الحواس الظاهرة (اولا وهذا) الذى ليس محسوسا بها (اما استعداد نحو الكمال او كمال) وهذا الاخير هو
الكيفيات النفسانية (قلنا ولم قلتم ان الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت) ذلك
الكمال (لغير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز
أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام (غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فلنعول
عليه اولا) حذفا لمؤنة الترديد (الثانى) من وجوه الحصر (قال ابن سينا) فى الشفاء الكيف (ان فعل
بالتشبيه) اى ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد
فانه يلقى شبحه فى العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله فى الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال
الامام الرازى هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه
عند شروعه فى الكيفيات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما فى الكم

ولا فى مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا فى الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك) هو المختص بالكميات (والا) وان لم يتعلق بالكم (فالجسم) اى فيكون ثبوته للجسم (اما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعنى الاستعداد (اونفسانيا) اى من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (و) ينتقض هذا الحكم الكلى (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) اى غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) اى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وايضا فقد اعترف ابن سينا فى طبيعيات الشفاء (انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحصر وهو أيضا مذكور فى الشفاء أن يقال الكيف (اما أن يتعلق بوجود النفس) وذلك بأن يكون للنفوس اوللاجسام من حيث انها ذوات النفوس (اولا) يتعلق بوجود النفس (والثانى اما ان يتعلق بالكمية اولا) يتعلق بها (والثانى اما استعداد اوفعل قلنا ولم قلت ان الاخير) أعنى الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره فى الشفاء ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه أن يقال الكيف (اما ان يفعل بالتشبيه) كما مر (اولا والثانى اما ان لا يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (او يتعلق) بالاجسام (والثانى اما من حيث الكمية اوالطبيعة) اى يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها اومن حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل اوالانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر فى الوجه الثانى من انه لم يثبت أن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره (مع انه) مزيف بما ذكر فى الشفاء من انه (يضيع الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة فى التقسيم لانها غير عارضة للاجسام (الفصل الاول فى الكيفيات المحسوسة) قدمها لانها أظهر الاقسام الاربعة (وهى ان كانت راسخة) اى ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذى هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهى سبب للانفعال ومتبوعة له (الثانى انها تابعة للمزاج التابع للانفعال (اما بشخصها كحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذى حدث بانفعال وقع فى مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط) لا يتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التى هى نوعها (فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع فى موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سموا القسم الثانى انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تمييزا لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم أشار الى سبب آخر فى التسمية بالانفعالات فقال (وهو) اى القسم الثانى (يشارك القسم الاول فى سبب التسمية) بالانفعاليات كما أشرنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثانى (اسم جنسه) الذى هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شئ ثم أطلق عليه الباقى (وانواعها) اى انواع الكيفيات المحسوسة (خمسة بحسب الحواس الخمس) الظاهرة (النوع الاول الملموسات) المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز

عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه واما سائر المشاعر فليس
فى هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد
الفاقد لحاسة البصر والثانى أن الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر
المحسوسات والسر فيه أن الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تشتغل
الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغى والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم
والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل
الصوت اليه فلا بد أن يكون فى نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم
خلوه عن الملموسات (وفيه) اى فى هذا النوع (مقاصد) خمسة * (الاول فى الحرارة) كما أن الملموسات
سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع أعنى الحرارة وما يقابلها والرطوبة
واليبوسة سميت اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط
المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم يذكر فى العنوان البرودة مع كونها مذكورة فى هذا المقصد
لوقوع الاختلاف فى كونها وجودية (وفيها) اى فى الحرارة (مباحث) خمسة (احدها فى حقيقتها
قال ابن سينا) فى الشفاء (الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) اى هى تجمع
بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره فى كتابه (و) بيان (ذلك ان الحرارة فيها قوة
مصعدة) اى محركة الى فوق لانها تحدث فى محلها الخفة المقتضية لذلك (فاذا اثرت الحرارة
فى جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) اى فى رقة القوام وغلظه (ينفعل الجزء
(اللطيف منه) اى من ذلك الجسم انفعالا (اسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره
(فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف) فانه لا ينفعل الا بطء ور بما لم تقدم الحرارة
خفة تقوى على تصعيده (فيلزم بسببه) اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند
تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) فى الحقيقة وهى تلك الاجسام المتخالفة فى اللطافة والكثافة
التى تألف منها الاجسام المركبة (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى ما يجانسها
لان طبائعها تقتضى الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية (فان الجنسية
علة الضم) كما اشتهر فى الالسنة (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائعها بعد زوال
المانع الذى هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا)
الذى ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تعريفا للحرارة فقد ركب شططا) اى بعدا عن الصواب
وتجاوزا عنه (لان ماهيتها اوضح من ذلك) المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم
شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذى هو الآثار المخصوصة (لا يعلم الا
باستقراء جزئياتها) فانها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فمعرفتها)
اى معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه الآثار دور ولا يقال
يكفينا فى تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها
افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف فى معرفة ماهيتها
ألا ترى الى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن أن
تعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقائقها مثل ما تفيده الاحساسات
بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها فى بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور
ماهيتها (واعلم ان هذا) الذى ذكرناه من آثار الحرارة فى الجسم المركب من الاجزاء المختلفة
فى اللطافة والكثافة (انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا) حتى يمكن
تفريق بعضها عن بعض (واما اذا اشتد الالتحام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها

(فالنار

(فالنار) بحرارتها (لاتفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) في ذلك الجسم (متقاربة) في الكمية (كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (و كلما حاول اللطيف (الخفيف صعودا منعه) الكثيف (الثقيل) عن ذلك (فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة (ولولا هذا العائق) أعني شدة الالتئام والالتحام بين اجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق اجزاء جسم لا يشتد التحامها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها الان تخلف الفعل عن المقتضى بسبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جدا) اى غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستصحب) معه (الكثيف لقلته) اى قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اى لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (اولا) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا (فتفيده) الحرارة اذا أثرت فيه (تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطلق) فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق (تنبيه) على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو أن يقال (الفعل الاول لها) اى للحرارة هو (التصعيد) والتحريك الى الفوق بسبب ما تفيده من الميل المصعد (والجمع والتفريق لازمان له) فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصى فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر (ولذلك) اى ولما ذكرناه من أن الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع (قال ابن سينا في) كتاب (الحدود انها كيفية فعلية) اى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما يجاورها (محركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقتضية للصعود (فيحدث عنه) اى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المتماثلات) لما عرفت (وتحدث) اى ومن احوال الحرارة انها تحدث (تخلخلا من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام (و) تحدث ايضا (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو أن تنتفش تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما بتأويل المذكور واما لرجوعه الى المذكراى لتحليل الحار بحرارته الكثيف (وربما يورد عليه) اى على ما ذكرنا من أن النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات (انه قد تفرق) الحرارة (المتماثلات كاجزاء الماء) فانها متماثلة (وتصعدها) الحرارة (بالتبخير) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض وبياضه) فان الحرارة اذا أثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شئ من ذينك الحكمين (ويجاب بان فعلها في الماء احالة له الى الهواء) فان الحرارة اذا أثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء احالة له الى الهواء (لا تفريق) بين اجزائه المتماثلة (و) بأن فعلها (في البيض احالة في القوام لاجمع) فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض وأما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) اى ستفرق

النار البيض عن قريب بواسطة التقطير * (ثانيها) اى ثانى مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما تحس)
اى تدرك (حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل و) لكن (يحس بها بعد
مماسة البدن) الحيوانى (والتأثر منه) اى تأثر البدن من ذلك الشئ (كالادوية) والاغذية (الحارة
ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم فى معرفته)
اى معرفة الحار أو البارد بالقوة طريقان * الاول (التجربة) وهى ظاهرة (و) الثانى (القياس)
والاستدلال من وجوه اربعة (فباللون) اى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة
على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان
الابدان على احوال امزجتها كما فصلت فى الكتب الطبية (وهو أضعفها) اى القياس والاستدلال
باللون اضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ماسيجئ فى الطعوم (والرائحة) فالحادة منها تدل
على الحرارة واللينة على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين
اذا تساويا فى القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن فى الاسرع كيفية
تعاضد المؤثر الخارجى فى التأثير (او) مع (قوته) فان الاقوى قواما اذا انفعل انفعالا اسرع كان
ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل وأما الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة
لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه (ثالثها الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الغريزية)
الموجودة فى ابدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة
(و) الحرارة (النارية) انواع (متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف
ملزوماتها فى الحقيقة (فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى) من الاضرار بها (ما لا يفعله حر النار) فلا بد
أن يتخالفا بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (أشد الاشياء مقاومة) ومدافعة (للحرارة
النارية) التى لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى قاومها
الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة
يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف
البرودة فانها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمى الرطوبات الغريزية
عن أن تستولى عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهى مخالفة لها فى الماهية (ومنهم من
جعلهما) اى الغريزية والنارية (من جنس) اى نوع (واحد) فان الامام الرازى قال والذى عندى
أن النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ فى الكثرة الى حيث
تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن فى القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هى الحرارة
الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية
افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية
والغريبة النارية ليس فى الماهية بل فى كون الغريزية داخلة فى ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى
لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى
ما نقلناه أشار المصنف بقوله (فالغريزية) هى الحرارة (النارية) التى خرجت عن صرافتها (واستفادت
بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التئام) تام بين اجزاء المركب (فاذا أرادت الحرارة) الغريبة (او البرودة
تفريقها) اى تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين
الحارين الغريزى والغريب (ان احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين
فى الماهية * (رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه) وقد انكره ابو البركات واليه الاشارة
بقوله (قيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب ان تسخن الافلاك) سخونة شديدة جدا بواسطة
حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التى هى فى وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة

فى البحر المحيط (فتصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج نارا) لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها فى تسخينها (والجواب ان مواد الافلاك لاتقبل السخونة) اصلا (ولابد) فى وجود الحرارة (مع المقتضى) الذى هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب حركاتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة و) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية فانها (لملاسة سطوحها لاتتحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على انه جواب النفى والحاصل أن مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذن اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (ولهم كلام مناقض لهذا) الذى ذكروه ههنا من أن العناصر لاتتحرك بحركة الافلاك (فسيأتيك) فى موقف الجواهر (انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة فى سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولى فى الجواب أن يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقى لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها (خامسها البرودة قيل) هى (عدم الحرارة) لامطلقا بل (عما من شأنه أن يكون حارا) واعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فان عدم حرارته لاتسمى برودة اذ ليس من شأنه أن يكون حارا وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله) اى هذا القول (انها) أعنى البرودة (محسوسة كالحرارة (والعدم لايحس) بالضرورة (لايقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا جدا ثم يضعف ذلك البرد شيأ فشيأ الى أن ينعدم بالكلية مع أن جسم الماء باق فى هذه الاحوال على جوهره الذاتى فلا تكون البرودة امرا عدميا (بل الحق انها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من شأنها أن تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا * (المقصد الثانى فى الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث * احدها الرطوبة سهولة الالتصاق) اى كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة (الانفصال) عنه هذا هو المختار فى تفسير الرطوبة عند الامام الرازى (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر (فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب) مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء) لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال فى الدهن ولا شك أن كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل (فهى سهولة) اى الرطوبة كيفية تقتضى سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضى سهولة الالتصاق والانفصال والثانى ما يقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة فى أن الماء يوصف بأنه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا ابطل الاول تعين الثانى (قلنا هو) اى العسل (ادوم التصاقا) واشد التصاقا من الماء (لا اسهل) التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم أن يكون ما هو أشد واقوى فى الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه أن يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر فى الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب (ويرد ذلك) الاعتراض ايضا (فى تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم أن يكون ما هو أدوم شكلا ارطب وليس كذلك (اذ الادوم شكلا ايبس) فما هو جوابكم فهو جوابنا (وايضا فسهولة الانفصال معتبرة فى حقيقتها والعسل وان) فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد فى سهولة الاتصال على الماء (لكن يعسر انفصاله) فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه (ثم) نقول (يبطل تفسيره) اى

تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا) بل أن يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اى الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمساكا) عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان (فيجب) على ذلك التقدير أعنى كون الهواء رطبا (ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيده تشتتا وتفرقا (وربما ألزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذى ذكرتموه للرطوبة (يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما) من الماء والهواء ايضا فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك فى النار البسيطة) اى لا نسلم أن النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وأن رقة القوام وحدها كافية فى سهولة التشكل حتى يلزم أن يكون الارق اسهل قبولا (وما عندنا) من النار ليس بسيطا بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز أن يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر * (وثانيها) اى ثانى المباحث (ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس او كانت متواصلة فى الحقيقة ايضا (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيال) مع كونه يابسا بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفى الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان فى الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد فى الحقيقة والحس معا (وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهى اما عسر الالتصاق والانفصال) اى كيفية تقتضى عسرهما على التفسير الاول للرطوبة (او عسر التشكل وتركه) اى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثانى لها (قال الامام الرازى) لعل الاقرب فى بيان حقيقة اليابس أن يقال (من الاجسام) التى نشاهدها (ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته) بأن يكون ذلك الجسم فى نفسه بحيث تتفرق اجزاؤه وتنفرك بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هى الكيفية التى يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما للخلخلات) سهلة الانفراك (بين اجزائه) الصغيرة (الصلبة) التى يكون كل واحد منها عسر التفرق فى نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته فى مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج فى التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور فى الملخص أن من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثانى هو الصلب والاول على قسمين احدهما أن يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بخلخلات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما أن يكون الجسم فى طبيعة تلك الخلخلات وهو اليابس واعلم أن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذى يسهل تشكيله بأى شكل اريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدى الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذى يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج * وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه * الاول فى بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذى يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذى التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هى من شأنه وقد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر * الثانى ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهى المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثانى قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا

الثالث سرعة التأثر عن الملاقى الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعانى * الثالث زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازى كلا القولين محتمل * الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض اولا توجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه * الخامس فى المباحث المشرقية أن الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية أخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لامحالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب أن لايشك الجمهور فى وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا فى فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفى كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله أراد أن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على مايحتويه (المقصد الثالث فى الاعتماد) وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتى (وفيه مباحث * احدها الاعتماد) على ماذكره ابن سينا فى الحدود (مايوجب للجسم المدافعة لمايمنعه الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصريح منه بأن الاعتماد علة للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) اى فى وجود الاعتماد (المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحاق) الاسفراينى واتباعه (واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضى بالضرورة) اى قالوا ثبوته ضرورى (ومنعه مكابرة للحس) فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء احس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذى ذكروه (انما يتم فى نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج فى وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات امر يوجبه) اى يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر (فلانه لولاه) اى لولا ذلك الامر الذى يوجبها (لم يختلف) فى السرعة والبطء (الحجران المرميان من يد واحدة) فى مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا فى الصغر والكبر اذ ليس) بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا توجبه (ولا مبدأها) اى وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لايكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجى فى المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلى اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلى غيرهما فوجب تساويهما فى السرعة او البطء وأجاب عنه الامام الرازى بأن الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولاشك أن طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد وأما تسميتها بهما فبعيدة جدا (وستقف فى اثناء البحث) عن احوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا المبحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التى يجذبها جاذبان متساويان فى القوة حتى وقعت فى الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة فى تلك الحلقة فى هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه مالم يفعل

فى المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة
ولا شك أن الذى فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى
جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة فى تلك الجهة فثبت وجود شئ يقتضى الدفع الى جهة مخصوصة
وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تتحرك نحو العلو أو السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر أن للمدافعة
المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) اى ثانى مباحث الاعتماد (ان المدافعة غير الحركة
لانها توجد عند السكون فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة نازلة و) نجد (فى الزق المنفوخ
فيه المسكن فى الماء) اى تحته (قسرا مدافعة صاعدة ثالثها) اى للاعتماد (انواع) متعددة (بحسب انواع
الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه) كلها (متضادة)
بعضها مع بعض اختلف فيه (بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا) يشترط فمن لم
يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان
كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما
وان كانا ممتنعى الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضى للحركة يمنة او يسرة (فهو نزاع لفظى) مبنى
على تفسير التضاد (واعلم ان الجهات) على ما اشتهر بين الناس (ست اخذها العامة من جهات الانسان
واطرافه) (التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت) فان الانسان يحيط به جنبان
عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذى هو أقوى فى الغالب ومنه ابتداء الحركة
يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذى وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما
وما يقابله خلفا وما يلى رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا * ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقفت
اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلى ظهورها
بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه
المذكور (و) اخذها (الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل
بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا أن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف
على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميهما الانسان باعتبار طول قامته
حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
وطرفا الامتداد الباقى يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصى يشتمل على
الاعتبار العامى مع زيادة هى تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها
(وانه) اى انحصار الجهات فى الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص
وما ذكروه فى بيان ذلك الانحصار ليس بشئ (اما) الوجه (الاول) العامى (فلانه اعتبار غير متنوع) اذ
ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد تتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس)
والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال
اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محققا
لجهة) اى مثبتا لجهة حقيقية (لوجدت جهات غير متناهية) اى غير محصورة (بحسب الاشخاص
واوضاعهم) بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى (واما)
الوجه (الثانى) الخاصى (فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل) لما مر من أنه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التى
هى الجواهر الفردة (و) الابعاد (المفروضة لا نهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد فى الجسم فليس اعتبار
التقاطع على قوائم امرا واجبا فى تحقق الجهات وحينئذ نقول (فى المكعب) وهو ما يحيط به سطوح
ستة مربعات (ستة وعشرون بعدا) اى طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثنى عشر
(و) نقط (زواياه) الثمانى قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون

للامتداد

للامتداد الخطى طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحى اذا كان مربعا اطراف اربعة هى خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال فى الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معهما النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتى ذكره وايضا يلزم من هذا أن تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات أما الجهات المطلقة فهى منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه وأما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهى واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى بأسمائها وانما حكمنا بأن الفوق والتحت أعنى من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا يتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلى راسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقى لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين أعنى كونهما قداما وخلفا وأما باقى الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهى متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلى السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما يلى رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفى قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعى مع أن الجانب الذى يلى رأس احدهما يلى قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثانى ويجاب بأن قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه أن لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة فى الولى والقرب ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعى بل كان ذلك انتكاساله واذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعى ايضا كما سيأتى اثنان أعنى الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضى) هذا قسيم لقوله له أنواع بحسب أنواع الحركة اى وجعل القاضى الاعتمادات بحسب الجهات (امرا واحدا فقال الاختلاف فى التسمية) فقط (وهى كيفية واحدة) بالحقيقة (فتسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجتمع الاعتمادات الست فى جسم واحد قال الآمدى) القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد فى كل جهة هو غير الاعتماد فى جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان فى جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد فى كل جسم واحد والتعدد فى التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست فى جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضى ابى بكر (و) هذا (هو الاشبه باصول اصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا

بتضاد الاعتمادات) المتفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين * الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة) وهو ظاهر (والمتعلق به) اى بذلك الحجر (من اسفل الجاذب له اليه) اى الى الاسفل (يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالباله اليها (الثانى ان الحبل الذى يتجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجد كل واحد) منهما (فيه) اعتمادا و(مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست فى جسم واحد ثم (قال الآمدى ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد) اى لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (ابعد من القول بالاتحاد) الذى اختاره القاضى فصارت الاقوال فى الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه (رابعها) اى رابع مباحث الاعتماد (قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل) المتمايزان بالطبع (فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة و) الموجب (للهابطة الثقل وكل منهما) اى من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضى) واتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) ايضا (ومنعه طائفة) من اصحابنا (منهم الاستاذ أبو اسحاق) فانه (قال) فى اكثر اقواله (لا يتصور أن يكون جوهر) من الجواهر الفردة (ثقيلا وآخر) منها (خفيفا) وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) فى الاجسام (عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة) فى الاجسام (عائدة الى قلتها) فليس فى الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة (ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء) اى صب (وملئ زيبقا فان وزن ما ملؤه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما ملؤه من الماء مع تساوى الاجزاء) التى هى الجواهر الفردة فى ذلك الزيبق والماء (ضرورة تساوى الحاصر لهما) اى للزيبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوى اجزائهما المالئة له (الا ان يقال بان فى الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا) اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوى اجزاؤه اجزاء الزيبق لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا او هى أقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما أشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (أن تكون زيادته) اى زيادة الخلاء (على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها) اى على وزن اجزاء الماء اذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء فى الماء (وهو) أعنى وزن الزيبق (ربما كان اكثر من عشرين مثلا) لوزن الماء (فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزأ خلاء فالفرج بينها) اى بين اجزاء الماء (عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضرورى البطلان يكذبه الحس) الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية (خامسها الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعى وقسرى ونفسانى لانه) اى الميل (اما أن يكون (بسبب خارج عن المحل) اى بسبب ممتاز عن محل الميل فى الوضع والاشارة (وهو) الميل (القسرى) كميل الحجر المرمى الى فوق (اولا) يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادر عن الارادة (وهو) الميل (النفسانى) كميل الانسان فى حركته الارادية (اولا وهو) الميل (الطبيعى) كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة فى بدنها عند القائل بتجردها نفسانى لا قسرى لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه فى الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهذا الدليل فى الطبيعية والقسرية والنفسانية (وينتقض ذلك) أعنى حصر الحركات فى الاقسام الثلاثة المذكورة (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيوانى بالنسيم وليست داخلة فى الطبيعية مع أن وجه الحصر يقتضى ذلك بظاهره (لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية فى الصاعدة والهابطة وهى) اى حركة النبض (ليست شيأ منهما وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر)

اذ ليس

اذليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما) اى ان لم يحصروا الطبيعية فى الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لانعنى حينئذ بالطبيعية ههنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فتكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة فى الحركة الطبيعية بالمعنى المراد فى هذا المقام كما سيأتى ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضى صعوده ونبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان فى موضع الهواء فيجوز أن يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذى فى جوفه سخونة يحتاج فى دفعها الى جذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذى هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب امّا على سبيل المدّ والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمنحصر فى الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها (اما الميل الطبيعى فاثبتوا له حكمين * الاول ان العادم له) اى للميل الطبيعى بل لمبدائه (لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدأها القريب هو الميل الطبيعى (ولا) يتحرك ايضا (بالقسر والارادة اذ لو تحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعى بقوة قسرية مثلا (فى مسافة ما فى زمان) لامتناع قطع المسافة المنقسمة فى آن لما مرّ من أن قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة ولذى) مبدأ (الميل) الطبيعى أن يتحرك بتلك القوة المحركة (فى تلك المسافة) المعينة ويقطعها (فى اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعى (وليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات فلآخر) اى فلجسم آخر (ميله عشر ميل) الجسم (الاول) أن يتحرك فى تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها (فى ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين) المعاوقين وهى بالعشر فى المثال المفروض (فتكون الحركة مع المعاوق) القليل (كهى لا معه) فى السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة واحدة فى زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (فى مسئلة الخلاء فانقله الى ههنا) ولبعضهم فى هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه أن كل حركة لابدّ أن تكون على حدّ معين من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون على مسافة وفى زمان فاذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان أو فى ضعفه كانت الحركة الاولى أبطأ من الاخرى على التقدير الاول وأسرع منها على التقدير الثانى فلا يمكن أن توجد حركة ما الا على حدّ معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة جاز أن تحدّد النفس حالها من السرعة والبطء بأن يتخيل ملاءمة حدّ من حدودهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحدّ فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت فى تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التى للحركة اليها بل هى بحسب ذاتها تطلب الحصول فى المكان الطبيعى فتكاد تقتضى قطع المسافة فى غير زمان لو أمكن وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة أعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق أصلا فلابدّ فى تعيين حدّ للحركة من أمر آخر يعاوق المتحرك فى تأثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل فى تعيين حدّ من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج

عن المتحرك اوغير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته فى الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة فى السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخلى ولا يتصور فى الحركة الطبيعية معاوق داخلى لاستحالة أن تقتضى الطبيعة بذاتها شيأ وتقتضى مع ذلك ايضا مايعوقها عنه بالذات بل فى الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجى فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلى ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على أن القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعى اعم من أن يكون طبيعيا اونفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلى وأما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون للارادة مدخل فى تعيين الحد المقتضى لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلى حتى يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعى غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف * الحكم (الثانى ان الميل الطبيعى يعدم اذا كان الجسم (فى الحيز الطبيعى والا فاما الى ذلك الحيز) الطبيعى (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (او الى غيره) فيكون هاربا عن هذا الحيز وطلبا للغير (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (فى نفس المدافعة) لانها اما طلب لذلك المكان اوهرب عنه (دون مبدأها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعى موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك أن حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة فى الحجر حال حصوله فى موضعه الطبيعى لانا نقول ليس ذلك الحجر فى حيزه الطبيعى وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه أن الثقيل اذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل فتكون المدافعة حاصلة فى سائر أجزائه واذا كان الثقيل ليس له أجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لا فى كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا فى أجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (واما الميل القسرى فأثبتوا له) ايضا (حكمين * الاول قد يجامع) الميل القسرى الميل (الطبيعى الى جهة) واحدة (فان الحجر الذى يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذى ينزل بنفسه) مع تساويهما فى الحجم والثقل فقد اجتمع فى الاول ميل طبيعى وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدثا مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الاميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعى ميل قسرى واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعى على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده بما يقوى على مرتبة دون أخرى فاذا اجتمعا أحدثا مرتبة أشد وأقوى أو احدث كل واحد منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبه (الثانى انهما) اى الميل القسرى والطبيعى (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد) بالميل (المدافعة نفسها

فلا)

فلا) يجتمع الميلان (لامتناع المدافعة الى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة) اذ يستحيل أن يكون فى شئ
مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحى عنها فليس فى الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة (وان اريد)
بالميل (مبدأها فنعم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة أخرى بل
يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين المرميين) الى فوق (بقوة واحدة
اذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما للحركة) فان الصغير أسرع حركة من الكبير (وفيهما
مبدأ المدافعة القسرية قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فيه زمانا الى
أن يبطلها مصاكات مما يماسه ويخترق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا (فلولا) أن يكون
فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا) فى قبول الحركة فقد اجتمع مبدآ مدافعتين الى جهتين
بل اجتمع احداهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة
الكبير أقوى وأشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية
الا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت
المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه (واما الميل
النفسانى فهو) الميل (الارادى وسيأتيك فى ابحاث الارادة ما تعطفه) وتضمه (اليه) اى الى الميل
النفسانى فينكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) اى سادس مباحث الاعتماد (فى اختلاف المعتزلة
فى الاعتمادات فنها) اى من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) اى انقسام الاعتمادات
(الى) اعتماد (لازم) طبيعى (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط
والصعود (و) الى (مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو) اذا رمى اليه (و) اعتماد (الخفيف الى
السفل) حال ما حرك اليه (اوهما) اى كاعتمادى الثقيل والخفيف (الى سائر الجهات) أعنى القدام والخلف
واليمين والشمال (قد اختلفوا فى انها هل فيها تضاد فقال) أبو على (الجبائى نعم) الاعتمادات كلها متضادة
(كالحركات التى تجب بها ويبطله انه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات
والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (وانى يلزم من تضاد الآثار) التى هى الحركات (تضاد اسبابها)
التى هى الاعتمادات فانه يجوز أن يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة
المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى للسكون وللسكون بشرط الحصول فيه (وأيضا
فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتين (يوجب للجوهر كونين) فى حيزين (فانه اذا تحرك
الجوهر (الى جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة) منهما (الحصول فى حيز) واقع فى تلك الجهة (غير
الحيز الاول) الذى تحرك عنه فيلزم أن يجتمع له فى حالة واحدة كونان فى مكانين واقعين من الحيز الاول
فى تينك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البديهة تحكم بأن الجوهر الواحد فى حالة
واحدة يمتنع أن يكون فى حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهى مفقودة فى الاعتمادين)
فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول فى مكان واقع فى تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيلى الخالى
عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) أبو هاشم (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل
يتضاد) الاعتمادان (اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (اما الاول)
وهو جزمه بأنه لا تضاد للازمة مع المجتلبة (فلما علمت ان الحجر الذى يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة
يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعى للحجر (و) فيه أيضا مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) اى للرافع
وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (واما الثانى) وهو تردده
فى أنه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (فللحبل المتجاذب) على
سبيل التقاوم حتى سكن كامر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها) اى يجد الجاذب مدافعة الحبل له
(بالضرورة) فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه

الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه أشار بقوله (اذلولا جذبه له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع فى الحبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحريك) فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) اى ومن اختلافاتهم (ان الاعتمادات هل تبقى فنعه الجبائى) من غير تفصيل (ووافقه ابنه فى المجتلبة) فحكم بأنها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده (للجبائى) فى عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان * الاول لو بقى) الاعتماد (اللازم) فى جهة السفل مثلا (لبقى) الاعتماد (المجتلب) فى تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) اى المجتلب (يشاركه فى اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا فى جهة السفل مثلا وهو) أعنى الاشتراك فى الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) اى فى جميع الصفات (عند ابى هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك المجتلب اللازم فى البقاء أيضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب أن لا يكون اللازم باقيا ايضا (قلنا لا نسلم كونه) اى كون ماذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) اى اخص صفة النفس عند أبى هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) اوكونه اعتمادا مجتلبا وليس شئ منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام * الوجه (الثانى لا فرق فى) اجناس (الاعراض التى يمتنع بقاؤها) كالاصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب أن يكون الحال فى الاعتماد كذلك فلا يكون فرق فى امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ماذكرتم (تمثيل) مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات فى عدم الفرق بين ماهو مقدور لنا وماهو غير مقدور فى امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضى ذلك لجواز أن تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم (واما أبو هاشم فيدعى الضرورة) فى بقاء الاعتمادات اللازمة أعنى الثقل والخفة فى الاجسام الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) اى ببقاء الاعتمادات اللازمة (كما فى الالوان والطعوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد أيضا ببقاء الخفة والثقل فى الاجسام (ومنها انه قال الجبائى موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة) يعنى أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقيل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت رطوبته) التى كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا (تكلس) اى صار كلسا وهو فى الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها (وترمد) اى صار رمادا (اذ) النار (تزيده يبسا) بافنائها للرطوبة القليلة التى كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويترمد (ومنعه أبو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لماذكرنا فى زق الماء والزيبق) فان الزيبق أثقل باضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا اشتباه (والجواب) عما تمسك به الجبائى (أن يقال الرطوبة التى فى الذهب الذائب واليبوسة التى فى الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليبوسة (فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) اى الذهب وما منه الكلس (قبل) اى قبل مماسة النار (سيان) متساويان (فى اليبس) مع تخالفهما فى الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وماذكره غير مطرد فى الاحجار المكلسة التى أوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا (واما أن يقال بأن الاجزاء المائية) الظاهرة فى حال الذوبان (موجودة فى الذهب) قبله (مع صلابته جدا) (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (فى الاحجار) الصلبة (التى تجعل مياها) سيالة (بالحيل كما يفعله

اصحاب الاكسير قبل اذابتها لخروج) هذه الفاء جواب أمّا اى القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع للامان عن المحسوسات اذ يجوز حينئذ أن يكون بين ايدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ أبو اسحق لا نسلم أن المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع العيان بأبعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة يبوستها (ومنها انه قال الجبائى الجسم الذى يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما يطفو) عليه (للهواء المتشبث به) فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك ترسب فى الماء قال الآمدى يلزم على الجبائى أن الذهب يرسب فى الزيبق والفضة تطفو عليه مع أن اجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء (ويلزمه) ايضا أنه يجب (أن ينفصل عنه) اى عن الجسم الطافى (الهواء فيطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسبة) فى الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب أن ينفصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب) الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها فى الجسم الطافى (او الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافى (افادهما) اى أفاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال) يعنى أن الجسم الطافى جاز أن يكون مركبا من أجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز أيضا أن يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شئ من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) أبو هاشم (انه للثقل والخفة) اى الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) اى الثقل والخفة (امران حقيقيان عارضان للجسم) فى نفسه (كما مر) يقتضى احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا أثر للهواء فى ذلك اصلا (ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب) فى الماء (فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذى جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل فى الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا (الثانى ان حبة حديد ترسب) فى الماء (وألف من خشبا لا يرسب) فيه مع أنه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف منّ وللحكماء كلام يناسب ماذهب اليه أبو هاشم فأورده ههنا وجعله فرعا بناء على أن المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة فى الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال (تفريع قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء) على تقدير تساويهما فى الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته للماء فى الحجم (مثله فى الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوى فى الحجم (اخف منه) اى من الماء (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان) ذلك الماء الذى ملئ به مكانه (موازنا) ومساويا فى الثقل (لذلك الجسم كله) فيكون نسبة القدر النازل منه فى الماء الى القدر الباقى منه فى خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم فى هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل فى الماء لاحتياجها الى أن تنحى من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة فى الاجرام الصلبة تخلل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت فى الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل فاذا وقعت فى الماء انبعث الميل الطبيعى للهواء الى فوق فان قوى وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك أنه ان حمل كلام أبى هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه

الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم أن الحق عند الاشاعرة هو أن الطفو انما يكون بسبب سكون يخلقه الله تعالى فى الجسم فيقتضى اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله فى الراسب ومباينات يخلقها الله فى اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر فى الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها انه قال) الجبائى (للهواء اعتماد صاعد لازم و يلزمه أن لا يصعد ولا يطفو الخشبة) على الماء (بل ينفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب أن ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد و يرسب المتسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو أنه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال (كيف) اى كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته (والهواء الذى فيه) اى فى الخشب (لم يبق على كيفيته) المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط التام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب فى الماء (ومنعه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوى ولا سفلى (بل اعتماده مجتلب) بسبب محرك (ويرد عليه أن الزق المنفوخ) فيه (المقسور تحت الماء اذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل) اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذى فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بأن الزق اذا كان اكبر كان أسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك أن ضغط الماء للاصغر أقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ أن يكون أشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر أنه بمقتضى طبعه الذى هو فى الاكبر أقوى وأشد اقتضاء للصعود (ومنها انه قال) الجبائى (لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) اى للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) اى نشاهد التوليد (فى حركة اليد بحركة المفتاح) فانه ما لم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (فى حركة الحجر لسكونه فى الموضع الذى يقصده) الحجر (اما طبعا او قسرا) فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذى فى الحجر (وقال ابنه المولد لهما) اى للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين الاول انه اذا أقيم عمود) يمكن انتصابه قائما على رأسه منفردا فنصب كذلك (وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا أن حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه أشار بقوله (وما هو) اى سقوطه الى تلك الجهة (الا للميل الذى احدثه فيه الاعتماد عليه الثانى حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين الاجسام (والمتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل وأما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصريين (يتولدهما) اى يتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى لتمسكيهما) فان متمسك الجبائى دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبنى عليه باطلا ايضا لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائى كما أن حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هى متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائى قد استقلت الحركة بالتوليد فى صورة

وهى ان من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شئ و يتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد أولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها ما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على أبى هاشم لا نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم أن حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا فى الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها انه قال) الجبائى (فى الحجر المرمى) بالقسر (الى فوق اذا عاد هاويا) نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على اصله من أن الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هى متولدة (من الاعتماد الهابط) الذى فى الحجر بناء على اصله من أن الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذى قبله) ثم قال (وعلى الرأيين فيه تحكم) وترجيح بلا مرجح (اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة فى الصعود الثابتة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحت (بل كان يجب ان يذهب) الحجر المقسور (الى غير النهاية) بأن يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة أخرى صاعدة بلا انقطاع (واما الثانى فلان الاعتماد) الهابط الذى فى الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا) اى فى ابتداء الحركة وايضا القول بأن كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) فى الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما فى المسافة من الهواء الذى يحتاج المتحرك الى خرقه (فليست طبقاتها متماثلة) حتى يجب تساويها فى الاحكام (فقد تنتهى) الحركة الصاعدة فى الضعف (الى ما يوجب) اى الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التى هى ضدها دون الصاعدة التى هى مثلها فان الشئ لا يؤثر فى مثله الا اذا كان قويا فى الغاية وقد يؤثر فى ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائى (والاعتماد اللازم) الذى فى الحجر (مغلوب فى الاول) اى فى ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذى أفاده القاسر (ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والمخروق فى دفعه (حتى يصير) المجتلب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات مامر فى توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا (ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم) فانه يوجب الحركة الهابطة (ولا المجتلب) لانه يقتضى الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شئ هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا (وقال الجبائى لا استبعد) أن يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب) فى اول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوى (وعنده) اى عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوى فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) اى الاستدلال الذى نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لان هذا الاستدلال مبنى على أن الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وأن السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر أن الجبائى لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ يجب توليد الاعتماد لهما) اى للحركة والسكون (خلاف اصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لاصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا (توجب) له (سكونا) اولا (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان

عندهم) كالقتل المتولد عن الرمى فلا محذور فى تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها (وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول أبعد من الثانى ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالبا فى آن ومغلوبا فى آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا (المقصد الرابع الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز) اى كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته (واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك) وانما اعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصرى (فهو عدم ملكة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازى ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك أن الجسم اللين هو الذى ينغمز فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة فى سطحه الثانى شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمى الثانى الشكل الباقى على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية (المقصد الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء) فى ظاهر الجسم (والخشونة عدمه) بأن يكون بعض الاجزاء ناتئا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيفيتان) ملموستان (قائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين (وقيل) قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم (النوع الثانى) من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال فى المباحث المشرقية اللائق أن تردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا أن الكلام فيها مختصر فأخرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة (وهى الالوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا فى الاطراف أعنى النقطة والخط والسطح فقيل هى ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شئ آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئى بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احداهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هى بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهى مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم أن الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم انه لا يمكن تعريفهما) اى تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفى به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر فى مباحث الحرارة (وما يقال)

فى تعريفهما (من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف فى جسميته ولا فى شئ آخر بل فى شفافيته والمراد بكونه كمالا اول انه كمال ذاتى لا عرضى (او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر ومن ان اللون بعكسه) اى كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون مالم يصر مستنير الا يكون مرئيا (فتعريف بالاخفى) كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما فى قسم فقال (ولنجعل مباحثهما قسمين القسم الاول) فى الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما فى رؤيتها او وجودها على ما سيأتى لانها اكثر وجودا فى الاجسام التى عندنا (وفيه) اى فى القسم الاول (مقاصد) ثلاثة (الاول قال بعض من القدماء (لا وجود للون) اصلا بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئ للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما فى زبد الماء) فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (فى الثلج) فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضا (و) كما (فى البلور والزجاج المسحوقين) سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع أن اجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون (و) كما (فى موضع الشق من الزجاج) وفى بعض النسخ من الشفاف (الثخين) فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقد مرّ هذه الامثلة فى صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء فى عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) اى يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعنى أن الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ فى اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل أن هناك سوادا وايضا (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على أن الماء يوجب تخيل السواد و(قيل السواد لون حقيقى فانه لا ينسلخ) عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيقى (بخلاف البياض) فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبأن انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلى لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشئ لا يجب أن يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا فى موضع من الشفاء) اى فى فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلى فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا فى شئ من الصور (و) قال (فى موضع آخر) اى فى المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا (يصير ابيض بعد سلقه) واغلائه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ اثقل) مما كان قبله وماذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه هوائية و بيضته لكان ذلك خثورة لا انعقادا (الثانى الدواء المسمى بلبن العذراء) و يتخذه اهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل) حتى يبقى شفافا فى الغاية (ثم يخلط) هذا الخل المصفى (بماء طبخ فيه القلى) اوّلا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفى غاية التصفية حتى يصير الماء كأنه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض كاللبن الرائب (ثم يجف) بعد الابيضاض (فليس) ابيضاضه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفى المباحث المشرقية أنه اذا خلط هذان الماآن ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك و يبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منحلا

ومتفرقا فى الخل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء القلى أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذى قالوه ولقائل أن يقول على هذين الوجهين جاز أن يكون لتخيل البياض سبب آخر لانعلمه اذ المفروض أنه لا اعتماد على الحس والاوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى من الغبرة فالعودية) اى يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من اول الامر فى سواد ضعيف ثم لايزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض (ومن الحمرة فالقتمة) اى يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلية) اى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لايجوز اختلافها الا باختلاف مايتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذى قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن فى الاخذ من البياض الى السواد الاطريق واحد لايقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما ولابد أن يكون ذلك الشوب من مرئى وليس فى الاشياء مايظن أنه مرئى وليس سوادا ولا بياضا والامر كامنهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيأ غيرهما امكن أن تتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لاغير وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء اوصفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس فى أجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ماسيأتى تفصيله فقوله (ولولا اختلاف ماتتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لاتحد الطريق) اشارة الى مانقلناه عنه (الرابع الضوء لاينقل السواد تجربة) اى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه اسود (فلو لم يكن الا سواد وبياض) على الوجه الذى ذكر (وجب أن لايصير المنعكس اليه احمر واخضر) لان هذه الالوان حينئذ انما هى لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد فوجب أن لاينعكس الا البياض الذى هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازى وفى هذين الوجهين ايضا نظر لجواز أن يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود فى الحقيقة كما جاز ذلك فى اللون الواحد (الخامس ان الطبخ يفعل فى الجص والنورة) من البياض (مالا يفعله السحق والتصويل) اى الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلهما الهواء المضئ والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل مايفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة فى الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع أن يكون للهواء المضئ تأثير فى التبييض قال المصنف (واذ قد تقرر ذلك فانه قد اعترف) اى ابن سينا (بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة) وهى زبد الماء واخواته (ويلزم السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس فى هذه الامثلة أمر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال وأما أنه هل يكون بياض غير هذا فما لم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتى لى كلام فى هذا المعنى أشد استقصاء وأشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى فى تلك الامثلة بياضا وليس فى هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازى كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده فى ذلك

من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منعه) اى منع أن لا بياض فيما ذكروه من الامثلة (والقول بأن ذلك) اى اختلاط الهواء المضىء بالاجزاء الشفافة (احد اسباب حدوث البياض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذى قلنا به (ابعد مما يقوله الحكماء فى كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها) اذ يلزم منه انتفاء الالوان فى الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا أخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى ألوان الاشياء التى فيها واذا أعيد صارت ملونة بأمثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك أن هذا أبعد من حدوث البياض فى الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) أعنى وجود السواد والبياض (قال) اى بعضهم (هما الاصل والبواقى) من الالوان (تحصل بالتركيب) منهما على انحاء شتى (فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و) اذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفى ء الغمام) الذى اشرقت عليه الشمس (والدخان) الذى خالطه النار حصلت (الحمرة) ان غلب السواد على الضوء فى الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالقتمة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) اى الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة و) الخضرة اذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التى هى الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية ان خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا قس حال سائر الالوان (وقال قوم) من المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة ألوان بسيطة (وتحصل البواقى بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على أن سائر الالوان مركبة منها (والحق ان ذلك) أعنى تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (يحدث كيفيات فى الحس) هى ألوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية) لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) اى مما تركب منها (فشىء لا سبيل الى الجزم به) ولا بعدمه اذ يجوز أن يكون هناك كيفية مفردة هى لون بسيط ويجوز ايضا أن يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب أن يتوقف فيه (المقصد الثانى قال ابن سينا وكثير) من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) فى نفسه (فاللون انما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وانه) اى اللون (غير موجود فى الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) فى الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لا نراه) فى الظلمة (فذلك) اى عدم رؤيتنا اياه (اما لعدمه) فى نفسه (او لوجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم) اذ لا عائق هناك سواه (والثانى باطل لان الهواء) المظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس فى غار مظلم يرى من فى الخارج) اذا أوقد نارا ووقع عليه ضوءها (والهواء الذى بينهما) مع كونه مظلما (لا يعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازى انه) اى الضوء (شرط لرؤيته) لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمحقق) المتيقن (عدم رؤيته فى الظلمة واما عدمه) فى نفسه (فلا) فانتفاء الرؤية فى الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون فى نفسه (والجالس فى الغار انما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) اى بالجالس فى الغار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئى) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضىء بالنار (قال ابن الهيثم) مستدلا على أن الضوء شرط لوجود اللون (انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون) لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء) كلها (انتفى) ايضا (طبقات الالوان) باسرها (وهذا يوجب ان هذه الالوان) التى هى فى ضمن هذه الطبقات (تنتفى فى الظلمة) لانتفاء

شروطها التى هى طبقات الاضواء فينتفى اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا فى ضمن الخاص ولما
احتمل أن يكون للون طبقة توجد فى الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق فى ضمنها قال (ويحدس
منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بأن ماذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع أن لقائل أن
يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون فى نفسه فيكون للرؤية مراتب
جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئى الذى هو اللون باقيا على حالة واحدة (وانت
تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها (امر يخلقه الله فى الحى)
على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التى اعتبرها الحكماء والمعتزلة على
ماسيأتى فى مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك لها فى مواضعها)
فعليك برعاية قواعد اهل الحق فى جميع المباحث وان لم نصرح بها (المقصد الثالث الظلمة عدم الضوء
عما من شأنه أن يكون مضيئا) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة (والدليل على أنه امر عدمى رؤية
الجالس فى الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) اى لا يرى الخارج الجالس
(وماهو) اى ليس الحال المذكور من الجانبين (الالانه ليس) الظلام (امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا
من الابصار) اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها
عدم الضوء وحينئذ ينتفى شرط كون الجالس فى الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى
فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئى) لا الضوء مطلقا ولا
الضوء المحيط بالرائى (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) اى بالمرئى لا الظلمة المحيطة بالرائى
ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ تكون الظلمة امرا موجودا عائقا مع اختلاف
حال الجالس والخارج فى الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور
من غير انضياف صفة أخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التى نتخيلها امرا محسوسا فى الهواء
وليس هناك امر محسوس ألا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها فى الظلمة الشديدة ولا شك
انا لا نرى فى حال التغميض شيأ فى جفوننا بل انا فى هذه الحالة أن لا نرى شيأ فنتخيل انا نرى كيفية
كالسواد فكذا الحال فى تخيلنا الظلمة امرا محسوسا (فرع * منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء
كالتى تلمع) وترى (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى فى النهار وماذلك الا لكون الظلمة
شرطا لرؤيتها (ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء
القوى كما فى النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان فى النهار منفعلا عن ضوء
قوى لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذى يرى فى البيت) اذا وقع عليه الضوء من
الكوة (ولا يرى فى الشمس) لان بصر الانسان حينئذ بصير مغلوبا بضوءها فلا يقوى على احساس
الهباء بخلاف ما اذا كان فى البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوى فلا جرم يدرك الهباء
المستضىء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذى فطنة أن الاولى أن يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب
المقصد الثانى ثم يجعل بيان حال الظلمة فى كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث (القسم الثانى) من قسمى
المبصرات (فى الاضواء وفيه مقاصد) أربعة (الاول زعم بعض الحكماء) الاقدمين (ان الضوء
اجسام صغار تنفصل من المضىء وتتصل بالمستضىء ويبطله وجهان * الاول انها) اى تلك الاجسام
الصغار التى هى الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا به (والضرورة
تكذبه او محسوسة فتستر ماتحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشاهد عكسه) فان ماهو اكثر
ضوءا يكون اكثر ظهورا (وفيه نظر فان ذلك) أعنى ستر الجسم المرئى ماتحته (شأن الاجسام الملونة)
فانها تستر ماوراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون الاجسام) الشفافة (التى ينفذ نور البصر فيها
ويتصل بما وراءها (فان صفيحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ماخلفها ظهورا ولذلك يستعين

بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اولا ترى أن تلك الصفيحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وأن الاستعانة بالرقيقة منها انما هى للعيون الضعيفة دون القوية بل هى حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثانى لو كان الضوء (جسما لكان حركته بالطبع) اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا (فكانت) حركته الطبيعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والتالى باطل) لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز أن يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة فى الجهات المتباينة نعم لو ثبت أن الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم (ومما يقوى ذلك) اى عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) فى البيت (من الكوة ثم سددناها) دفعة واحدة (فانه) اى ذلك الجسم الذى فرض انه النور (لا يخرج) من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا تعدم ذاته) والا لزم أن تكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يبقى ايضا على حاله الذى كان عليه (بل) تعدم (كيفيته) التى كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضىء الزائلة بزوالها هى الضوء واذا ثبت ذلك فى بعض الاجسام ثبت فى الكل للقطع بعدم التفاوت (وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا) اى وجه الارض وما يتصل بها (فى اللحظة وحركته) اى حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها) اى فى تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما طلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسما (بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضىء) العالى كالشمس والنار وكل منحدر متحرك (ويتبعه) اى يتبع الضوء المضىء (فى الحركة) اى يتحرك بحركته كما فى الشمس والمصباح (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة اصلا بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه فى المقابل) اى حدوث الضوء فى القابل المقابل للمضىء فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضىء (عال) كالشمس مثلا (تخيل انه ينحدر) من العالى الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرا لرأيناه فى وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث فى القابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) فى الجسم القابل (تابعا للوضع من المضىء) اى لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الآخر (ظن انه يتبعه فى الحركة) وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث فى مقابلة المستضىء) الذى وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث فى مقابلة المضىء بذاته (والمتوسط) الذى هو هذا المستضىء بالغير (شرط فى حدوثه) اى فى حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضىء اعنى الجسم الذى انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمة انتقالا) وحركة للضوء من المستضىء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التى ذكروها فى حركة الضوء (ويرد) ايضا (عليهم الظل) نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه (مع الاتفاق على انه ليس جسما) فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث فى آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال فى الضوء ايضا (فرع) على بطلان كون الضوء جسما (من المعترفين بانه) اى الضوء ليس جسما بل هو (كيفية) فى الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا ألف الحس

مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ماهو اكثر ظهورا من الاول حسب أن هنالك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هنالك كيفية زائدة على اللون الذى ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب أن احدهما خفى والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم فى ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية فى ذلك بهر الابصار حتى خفى اللون لا لخفائه فى نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ماهو جلى فى الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويبطله انه) اى القائل به (اعترف ان ثمة امرا متجددا) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوأ (فلا يكون) الضوء الذى هو هذا المتجدد (نفس اللون) لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه لهذا (ولانه) اعنى الضوء (مشترك بين الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولاشك انها غير متشاركة فى الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيهما) اى فى هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذى اعترفت به (لون يحدث) فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيأ فشيأ سواء كانت متعاقبة فى الوجود او مجتمعة فى المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازى هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظى وان زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعنى ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبى فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى (وانه) عطف على اذ ربما اى ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية فى امر ذاتى او عرضى فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (فى كونها ذات مراتب) اى فى الظهور الذى له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد أن الضوء الذى فى البياض يماثل فى الماهية الضوء الذى فى السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان فى الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالمعتمد) فى الرد على هذا القائل (ان البلور فى الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه) اذ لا لون له وكذا الماء فى الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيأ وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة (احتج) القائل بأن الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هنالك بريقا ولمعانا (بانه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل) مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيأ فى الظلمة ولا يرى ضوءه فى السراج (ثم السراج) فانه يرى مضيأ شديدا ويضمحل ضوءه فى ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضئ ولا ضوء له فى الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية فى الاضاءة التى يزول فيها ضوء ماعداها

(وما هو) اى ليس زوال الاضعف بالاقوى (الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمة) بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف فى الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن أن ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام فى السراج والقمر فقد ظهر أن اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور ألوانها عند الحس كما أن زوالها ليس الا اخفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (قلنا هذا تمثيل) اى ايراد مثال (غايته تجويز أن يكون لذلك) الذى ذكرتموه (أثر) فى اختلاف احوال الادراكات فى قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس فى قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس

كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مرّ أن الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود فى نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز أن يكون للامع مثلا ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى فى ضوء السراج * (المقصد الثانى فى مراتبه) اى مراتب الضوء مطلقا (القائم بالمضىء لذاته هو الضوء) اى قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضىء فى ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها (كما فى الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضىء آخر (و) القائم (بالمضىء لغيره نور) اذا كان ذلك الغير مضيأ لذاته (كما فى القمر ووجه الارض) المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان (قال) الله (تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل فى الجسم من مقابلة المضىء لغيره هو الظل) كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضىء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتى للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضىء بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه فى ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضىء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اوّل وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضىء لذاته والضوء الثانى هو الحاصل من مقابلة المضىء لغيره فيكون الضوء الذاتى خارجا عن الضوء الاول والثانى (وله) اى للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة فى الشدّة والضعف (كما فى افنية الجدران ثم الذى فى البيوت ثم الذى فى المخادع) فان الحاصل فى فناء الجدار اقوى وأشدّ من الآخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة فى جوانبه ثم الحاصل فى البيت اقوى من الحاصل فى المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاوّل مستفاد من المضىء بالشمس والثانى مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف معدّاتها فى القوة والضعف (وكما نراه) اى وكالظل الذى نراه (يختلف) فى البيت شدّة وضعفا (بصغر الكوّة) اى الثقبة النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل فى البيت أشدّ واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف (وينقسم) الظل فى داخل البيت بحسب مراتبه فى الشدّة والضعف (الى غير النهاية) اى الى امور غير منحصرة فى عدد يمكن احصاؤه (انقسام الكوّة) بحسب مراتبها فى الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضعف) بسبب صغر الكوّة فى المثال المذكور (حتى ينعدم بالكلية (وهو الظلمة) لما مرّ من أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيأ * (المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء) اولا وانما اورده ههنا لان ما ذكره فى المقصد الثانى من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) اى شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل أن يقول قد مرّ أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) اى يبطل قول المانع (انا نرى فى الصبح الافق مضيأ وما هو الا هواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به) اى بالهواء (والكلام فى الهواء الصرف) الخالى عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة فى الجملة ورده الامام الرازى بانه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفى افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر أيضا هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التى فى خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف) الهواء

به (لا حس به) اى بالهواء (كما يحس بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا فى الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا فى رؤية المتكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكلية (واما له لون ضعيف) جدا بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا فى رؤية الهواء مع كفايته فى قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون * (المقصد الرابع ان ثمة شيأ غير الضوء يترقرق) اى يتلالاء ويلمع (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كأنه شئ يفيض منها) اى من تلك الاجسام (ويكاد يستر لونها وهو) اعنى ذلك الشئ المترقرق (له) اى للجسم (اما لذاته ويسمى) حينئذ (شعاعا) كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتى (واما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقا) كما للمرآة التى حاذت الشمس (ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء) فى أن الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره (النوع الثالث) من المحسوسات (المسموعات وهى الاصوات والحروف) التى هى كيفيات عارضة للاصوات (ومباحثه) اى مباحث النوع الثالث (قسمان القسم الاول فى الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع (وفيه مقاصد * الاول) أن الصوت وان كان بديهى التصور كسائر المحسوسات الا انه (قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه القريب او البعيد (فقيل) الصوت (هو التموج) اى تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع او القلع) مع أن هذين سببان له بعيدان (والحق) كما اشرنا اليه (ان ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس الا يرى أن الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فأفسده وانه قد يعرض من الرعد أن يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا فى نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيأ منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شئ من الاصوات بمبصر اصلا (وسببه) اى سبب الصوت (القريب تموج الهواء وليس تموجه) هذا (حركة انتقالية من هواء واحد بعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتموج الماء فى الحوض اذا ألقى حجر فى وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال فى طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازى وانت خبير بأن الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران ههنا ليس بتام أما وجودا فلأنه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هنالك وأما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت فى بعض صور ما عدم فيه التموج لا فى جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوى من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا (وسبب التموج المذكور قلع عنيف) اى تفريق شديد (او قرع عنيف) اى امساس شديد وانما كانا سببين للتموج (اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم) القارع او المقلوع (الى الجنبتين بعنف وينقاد له) اى لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هنالك التموج المذكور وهكذا تتصادم الاهوية وتتموج (الى ان تنتهى) الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هنالك الصوت ولا يتعداه (كالحجر المرمى فى) وسط (الماء) فظهر أن كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعى أشد انبساطا من التموج القلعى وذكر بعضهم أن الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه فى السماء واذا فرض

المصوت

المصوت فى موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف فى القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا اوقلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده فى نفسه بناء على أن القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك بأن التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزمانى وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآنى سببا للزمانى لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة اوجزأ اخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ أن يكون الزمان موجودا فى الآن * (المقصد الثانى الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها) الهواء (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة (لا لتعلق حاسة السمع به) اى بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة (كالمرئى) فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود أن الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى أن هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع (لوجوه * الاول ان من وضع فمه فى طرف انبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لحصرها) اى ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثانى انه) اعنى الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه فى جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا فى مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذى هبت اليه فدل على أن سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) اى سماع الصوت (يتأخر عن سببه) اعنى سبب الصوت (تأخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذى يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له فى تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا * واعترض عليه الامام الرازى بأن الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق أن مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما (احتج) هو على صيغة المبنى للمفعول اى احتج المخالف على أن الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بأنا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء الحامل للصوت (فيه) اى فى الجدار المذكور ومنافذه الضيقة فى الغاية (باقيا على شكله) الذى بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة (مما لا يعقل) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا (قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) اى شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التى هى الصوت المتفرع على التموج (ولا يبعد أن ينفذ) الهواء (فى المنافذ) الضيقة (متكيفا بها) اى بالكيفية التى هى الصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل

الحقيق حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا الشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها فلا بد أن يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بأن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب أن لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثانى يجب أن يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بأن الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز أن يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا *(المقصد الثالث الصوت موجود فى الخارج) اى فى خارج الصماخ (لا انه انما يحصل فى الصماخ) على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فى هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) اى وان لم يكن الصوت موجودا فى الخارج بل فى داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) اصلا لانه لما لم يوجد الا فى داخله لم ندركه الا فى تلك الحالة التى لا اثر للجهة معها فوجب أن لا ندرك أن الصوت من اى جهة وصل الينا (كما ان اليد لما كانت تلمس الشئ حيث تلقاه) ويصل ذلك الشئ اليها (لا فى المسافة لم تميز) عندنا بلمس اليد (جهته) اى جهة ذلك الشئ الملموس ولم ندر أنه من اى جهة اتانا لكنا ندرك فى بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب أن يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وأن يكون مدركا هنالك ايضا ليتميز جهته وليس يلزم أن يكون حينئذ بعيدا عنا لينافى ما تقدم من أن الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز أن يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما فى حكمها من القرب (ولذلك) اى ولان الصوت موجود فى خارج الصماخ (نميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا أن الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة ومدركة حيث هى من الامكنة لما امكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لابتنائه على ادراك الصوت فى مكانه القريب او البعيد من السامع ينافى بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا أن هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى فيها ورد قال والحاصل ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقى منه شئ متأد ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق فى المسافة اثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحى التى هى أقرب الينا ونفرق فيه بين كلامى رجلين لا نراهما وبعد أحدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الامام الرازى هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو أنه هب أن السامع يتتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له فبقى أن يكون مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات

فلا يكون

فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا يرى أن الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما ندركها للتوجه منها) اى انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و) تميز بين القريب والبعيد (لان اثر القريب اقوى) من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (لانا نجيب عن الاول ان من سد) اى بأن من سد (احدى اذنيه) التي تكون في جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم أن الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك أن التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها (و) نجيب (عن الثاني انه) اى بأن السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب) فبطل ما توهم من أن القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب أن نتردد ونجوز أن يكون احدهما قريبا والآخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك * (المقصد الرابع الهواء) المتموج الحامل للصوت (اذا صادم) جسما (املس كجبل او جدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيئته) لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الحائط) المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا اى رجع ذلك (الهواء القهقرى فيحدث) في الهواء المصادم الراجع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده (فرعان) على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر أن الصدى) اى سبب الصدى (تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذي عرفته فما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما أن التموج الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن أن الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا ترى أن الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا أن الاول هو الظاهر * الفرع (الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد أن يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وأنت خبير بأن هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على أحد الوجهين كما مر آنفا (لكن قد لا يحس) اى الصدى (أما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا تميز بينهما) اى بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا أملس فيكون) الهواء الراجع

بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التى (ترمى الى شئ لين) فلا يكون نبوها عنه الامع ضعف (فيكون رجوعه) اى رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الاصدى ضعيف خفى يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط فى الصدى وجود المقاوم العاكس وأما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما القرب الزمانين كما مرّ واما لانتشاره كما فى الصحراء (ولذلك) اى ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغنى فى الصحراء اضعف منه فى المسقفات) اذ ليس السبب فى هذا الا أن الصدى يقترن بالصوت فى المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه فى زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى اولا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس (القسم الثانى فى الحرف وفيه مقاصد) اربعة * (الاول عرّفه) اى الحرف (ابن سينا بانه كيفية) اى هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) اى بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو أن نقول (قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له فى طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية) وهذا اشارة الى ماذكره الامام الرازى من أن التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا فى الآن الذى هو بداية زمان الصوت اونهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب أن يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذى هو زمانى قال ويمكن أن يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعنى أن عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان فى الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز أن يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال (و) قوله (مثله فى الحدة والثقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) اى الزيرية (والثقل) اى البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزا فى المسموع ليخرج الغنة) التى تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين (والبحوحة) التى هى غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه فى الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا فى المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما) كطول الصوت وقصره وكونه طيبا او غير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا أما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع اضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل فى ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع وأما كون الصوت طيبا اى ملائما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور اعنى الغنة والبحوحة ونحوهما (والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف) وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها فى انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى اختلاف المسموع الذى هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الغنة والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظور فيه وأن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة فماهية الحرف اوضح من ذلك) الذى ذكر فى تعريفها لما مر من أن الاحساس بالجزئيات اقوى فى افادة المعرفة بماهيات المحسوسات

من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا أن نعرّفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر فى تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها * (المقصد * الثانى الحروف تنقسم من وجوه الاول) ان الحروف (اما مصوّتة وهى التى تسمى فى العربية حروف المدّ واللين) وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ماقبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (واما صامتة وهى ماسواها) اى ماسوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوّتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ماقبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوّتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظى وأما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوّتا كما عرفت وقد يكون صامتا بأن يكون متحركا اوساكنا ليس حركة ماقبله من جنسه * الوجه (الثانى) أن الحروف (اما زمانية صرفة) كالحروف المصوّتة و(كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوّتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا (واما آنية صرفة كالتاء والطاء) والدال وغيرهامن الصوامت التى لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا فى آخر زمان حبس النفس كما فى لفظ نبت وقرط وولد أو فى اوّله كما فى لفظ تراب وطرب ودول او فى آن يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت فى أوساط الكلمات فهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف (واما آنية تشبه الزمانية وهى أن تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والخاء) فان الغالب على الظن أن الراء التى فى آخر الدار مثلا راآت متوالية كل واحد منها آنى الوجود الا أن الحس لا يشعر بامتياز أزمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال فى الحاء والخاء * الوجه (الثالث انها) اى الحروف (اما متماثلة) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون (كالباءين الساكنين) او المتحركين بنوع واحد من الحركة (او متخالفة) اما (بالذات) والحقيقة (كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين (او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان فى الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذى هو الحركة والسكون * (المقصد * الثالث) فى انه (هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف اما متحرك اوساكن ولا نعنى بذلك حلول الحركة والسكون فى الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعنى بكونه متحركا أن يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقيبه مصوّت مخصوص من المصوّتات الثلاثة وبكونه ساكنا أن يكون بحيث لا يمكن أن يوجد عقيبه شئ من تلك المصوّتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف فى أن الساكن اذا كان حرفا مصوّتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف فى الابتداء بالساكن الصامت (قد منعه) اى امكان الابتداء به (قوم للتجربة) اى زعموا أن التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرّب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه أن يبتدى فى تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوّت فلا فرق فى ذلك بينهما لاشتراك السكون الذى هو المانع بينهما (وجوّزه آخرون لان ذلك) اى عدم جواز الابتداء بالساكن (ربما يختص بلغة كالعربية) فانه ليس فى لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع فى نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفى الابتداء بالساكن نوع لكنة و بشاعة ولذلك ايضا لم يجوّزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة (ويجوز) اى الابتداء بالساكن (فى) لغة (اخرى) كما فى اللغة الخوارزمية مثلا (فانا نرى فى المخارج اختلافا كثيرا) الا ترى أن بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة فى اللغات بأسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب

القلة والكثرة وماذكر من التجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها فى مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة * (المقصد * الرابع) فى انه (هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم) فى مثل (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (فجائز) جمعهما (اتفاقا واما الصامتان) او صامت غير مدغم قبله مصوت (فجوزه) اى جمعهما (قوم كما فى الوقف على الثلاثى الساكن الاوسط) كزيد وعمرو (بل) جوزوا ايضا جمع (ساكنين) صامتين (قبلهما مصوت) فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال فى الفارسية كارد) وكوشت (ومنهم من منعه وجعل ثمة) اى فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلسة) خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغى فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر وأما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع فى امتناعه قال الامام الرازى الحركات ابعاض المصوتات أما اولا فلأن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف فى النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء وأما ثانيا فلأن الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك أن تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر يجعل المصوت تبعا له لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة فى المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هى الحركات وممدودة هى الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين * الاول أن الصامت البسيط حقيقة وحسا آنى والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد فى الآن الذى هو أول زمان وجود الشئ كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال جاز أن يكون حدوث الحرف الآنى فى الآن الذى هو آخر زمان الحركة ولا بد لنفيه من دليل * الثانى أن الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن المسبوق المحتاج اليه والتالى باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز أن لا يسبق احدهما الآخر بل يوجدان معا على أنا نقول جاز أن يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من أن الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال (النوع الرابع) من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما أخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من أن الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على أن اهم الاحساسات للحيوان المغتذى هو اللمس الذى يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذى يستعين به على ما يغتذيه ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بأن يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز فى الحس كما فى الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقى ايضا فلا يتميز أحدهما عن الآخر (وهى الطعوم وفيها) اى فى الطعوم (مقصدان * الاول اصولها) اى بسائطها (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة) وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله (لان الفاعل اما حار او بارد أو معتدل

والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل) واذا ضرب اقسام الفاعل فى اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بأن انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتى الحرارة والبرودة وكذا بين غايتى اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة فى عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتى يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر فى كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال (فالحار) اى الحرارة كما هو المشهور فى الكتب او الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التى هى آلاتها فى افاعيلها (يفعل كيفية غير ملائمة) للاجسام التى تدركها (اذ من شانه التفريق) لما عرفت من أن الحرارة تحدث تفريقا ولا شك أن التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله (ففى الكثيف) اى فيفعل الحار فى القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (فى الغاية وهى المرارة) فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما) يعنى أن القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع حينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ فى غاية البعد عن الملاءمة (و) يفعل الحار (فى) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون فى عدم الملاءمة (دونه) اى دون ما ذكر اولا (وهى) اى تلك الكيفية الحادثة فى اللطيف (الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا) يعنى أن القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص فى اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وأن تكون دون المرارة فى عدم الملاءمة (و) يفعل الحار (فى) القابل (المعتدل ملوحة وهى بينهما) اى بين المرارة والحرافة فى عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من أن تكون الكيفية الحادثة فى المعتدل أضعف من المرارة فى عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرافة (ولذلك) اى ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتى المرارة والحرافة (تميل) الملوحة (الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى) اى يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف (وتحقيقه) اى تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بأن يطبخ فى الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه (والبارد يفعل) كالحار (كيفية غير ملائمة اذ من شانه التكثيف) الذى لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة التفريق

ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد فى المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة فى عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف فى القوة والضعف واليه الاشارة بقوله (ففى الكثيف) اى فيفعل البارد فى القابل الكثيف (عفوصة لانه يتضاعف التكثيف) يعنى أن الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ و يقاومها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة و يؤثر فيه تأثيرا عظيما و يكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التى تقرب من المرارة فى المنافرة (و) يفعل البارد (فى) القابل (اللطيف حموضه) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ فى اعماقه و يكثفه تكثيفا اقل بكثير مما فى القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها اقل من عدم ملاءمة العفوصة بكثير أيضا وهى الحموضة والى ماذكرنا اشار بقوله (لانه) اى الفاعل البارد (يكثف) القابل اللطيف (ببرده ويغوص) فيه (بلطافته) اى بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) اى عدم ملاءمة الطعم الحادث فى ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفى عليك أن الصواب تبديلهما باقل كما اشرنا اليه (ولذلك) اى ولان الحموضة تحدث من فعل البارد فى اللطيف (فان الثمر العفص) لشدة برده وكثافته (كلما ازداد مائية) ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج (ازداد حموضة و) يفعل البارد (فى) القابل (المعتدل قبضا وهو) فى عدم الملاءمة (دون العفوصة) وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة فى المعتدل اقل من تكثيفها فى الكثيف واكثر من تكثيفها فى اللطيف على قياس مامر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه فى عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهر وأما كونه فى ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله (اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره) معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط) فلا تكون النفرة عنه فى تلك الغاية (والمعتدل) الذى هو بين الحار والبارد (يفعل فعلا ملائما) وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم (وهو) اى ما يحدث من فعله (فى) القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل و يؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق و التكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هى فى غاية الملاءمة اعنى الحلاوة التى هى اشد الطعوم ملاءمة للامزجة المعتدلة وألذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (فى اللطيف الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ اجزاء الفاعل فيه و يفعل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هى الدسومة (و) هو (فى) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب أن يكون تأثيرها فى القابل المعتدل اقل من تأثيرها فى الكثيف واكثر من تأثيرها فى اللطيف فيجب أن يحصل هناك كيفية ملائمة هى اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا أن هذه الكيفية لا تؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) اى تأثير القابل المعتدل فى القوة الذائقة (لا بمادته ولا بكيفيته) اى طعمه (فلا يحصل به) اى بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا أن حاملها لطيف ينفذ فى المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر أن التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا (و يقال التفاهة لعدم الطعم) كما فى الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا (و) يقال ايضا (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه) اى من ذلك الجسم (ما يخالط الرطوبة) اللعابية (العذبة) اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (التى هى آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل فى تحليله احس منه) بطعم قوى حاد (كما يزنجر) اى يجعل الصفر زنجارا او اجزاء صغارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية

هذا وقد توهم بعضهم أن المعدود فى الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم أن المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بأن هذا يبطله ماذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة فى الهندباء وقد ذكروا أن اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة فى السخونة أن البورق والملح المر أسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التى تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه فى الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم أن كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بأن الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بأن غلبة البرد على المر أو الدسم وغلبة الحرارة على الحلو او الدسم اما لتركب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما العارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية * (المقصد * الثانى هذه) الطعوم المذكورة (هى الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (اما بحسب التركيب) بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التى لا تنحصر فى عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط (واما بحسب تركب الاسباب) المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولاشك أن فى كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلا (بالعرض) لا بالذات (فيظن) ذلك (نقضا) على ماذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما أن الافيون) مثلا (مع مرارته يبرد تبريدا عظيما) فيتخيل انه بارد فينتقض به ماذكرناه من أن فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) اى الافيون (بحرارته) وتسخينه (يبسط الروح) ويحلله ايضا اذ من شأن الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقى (حتى يخلو مركزها) اى مركز الروح فانه يجوز تأنيثه (فيحصل بالعرض منه) اى من الافيون (تبريد) فانه لما ازال المسخن عاد أجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا ولتكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك فى مواضع عديدة (فمن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة وقبض كما فى الحضض) بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به (و) نحو (الزعوقة) المركبة (من ملوحة ومرارة كما فى السبخة) والشيحة ومن الطعوم المركبة ماليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة فى الهندباء كما مر قال الامام الرازى هذه الطعوم هل هى كيفيات حقيقية او تخيلية تشبه أن يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثير اللمسى امر واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه أن يكون طعم من الطعوم يصحبه

فى بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف و تجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة فى انفسها بل يجوز أن يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التخيل وقد حمل المصنف هذا المعنى فى قوله (ور بما ينضم اليها) اى الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة او) كاجتماع (تكثيف وتجفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا فى بعض الصور فما يؤمننا أن تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل فى جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض المواضع (النوع الخامس) من الكيفيات المحسوسة (فى المشمومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (الا من وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملاءمة والمنافرة فيقال (الملائم طيب والمنافر منتن * الثانى بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او) رائحة (حامضة * الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح) وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها (الفصل الثانى) من الفصول الاربعة التى هى فى اقسام الكيفيات (فى الكيفيات النفسانية) اى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على أن القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة فى جنس الكيف ولا فى الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان فى النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك فى مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) فى موضوعها اى مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه اصلا او يعسر زوالها (سميت ملكة والا) اى وان لم تكن راسخة فيه (سميت حالا) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) مفارق لا بفصل (فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج) الا ترى أن الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون فى ابتداء حصولها حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هى بعينها ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وأنت تعلم أن الكيفية النفسانية قد تتوارد افرادها على موضوعها بأن يزول عنه فرد و يعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى ينتهى الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهى) اى الكيفيات النفسانية (ايضا) كالكيفيات المحسوسة (انواع) خمسة كثيرة المباحث فذكروا اولا الحياة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما (النوع الاول الحياة) قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها (وفيها) اى فى الحياة (مقاصد) ثلاثة (الاول) فى تعريفها (الحياة قوة تتبع) تلك القوة (اعتدال النوع) ومعنى ذلك أن كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى (ويفيض منها) اى من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى يليق

بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان وقد يتوهم أن الحياة هى قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك (قال ابن سينا) فى كليات القانون دفعا لهذا التوهم (انها) اى الحياة (غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية) والتنمية (و يدل عليه) اى على التغاير المذكور (انها) اى الحياة (توجد للمفلوج من الاعضاء (اذ هى الحافظة) فى الحيوان (للاجزاء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التعفن و(التفرق والبلى) الا ترى أن العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور (وليس له) اى للعضو المفلوج (قوة الحس والحركة) وكذا الحال فى العضو الخدر فانه ايضا فاقد فى الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر أن الحياة مغايرة للقوى النفسانية التى هى القوى المدركة والمحركة وأما مغايرتها للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد) اى الحياة (فى) العضو (الذابل) فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق (مع عدم قوة التغذيه) فيه (و) ايضا توجد (فى النبات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين أن اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات و يتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) عما ذكره ابن سينا (انا لا نسلم ان القوة) اى أن قوة الحس والحركة (مفقودة فى) العضو (المفلوج و) أن قوة التغذية مفقودة فى العضو (الذابل لجواز أن يكون الفعل) اى الاحساس والحركة والتغذية (قد تخلف عنه) اى عن القوة الموجودة فيهما (لمانع) يمنعها عن فعلها والحاصل أن المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على أن القوة المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز أن يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقود فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها (ولا نسلم) ايضا (ان ما هو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك (لجواز أن تكون قوة التغذية فى النبات مخالفة بالحقيقة لها) اى لقوة التغذية (فى الحى) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين فى التغذية اشتراكهما فى الحقيقة (اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل او غيره * المقصد * الثانى) فى شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كيفيات تتبعها) اى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة (من اعتدال) مزاجى (خاص وغيره) فانهم زعموا انه لابد فى الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولا بد فيهما من اعتدال الروح الحيوانى المتولد من بخارية الاخلاط الحامل قوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل فى الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيوانى على اعتدالهما المعتبر فى بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك فى الحيوانات بمساعدة التجربة (وكذا) الحياة (عند المعتزلة) مشروطة بالبنية المخصوصة (و) لكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل (هى مبلغ من الاجزاء) اى الجواهر الفردة (يقوم بها) اى بتلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) اى بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف والمراد أن لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك

لانهم لايجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشر الاشاعرة (لانشترطها) اى لانشترط البنية المخصوصة فى الحياة (بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة فى جزء واحد من الاجزاء التى لاتجزى) بوجه من وجوه الانقسام والتجزى (والذى يبطل مذهبهم) اى مذهب الحكماء والمعتزلة فى اشتراط البنية المخصوصة (انه) اى الشأن على تقدير الاشتراط (اماأن يقوم بالجزءين معا حياة واحدة فيلزم قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كمامر (واماأن يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ فاماأن يكون كل واحد) من الجزءين فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذاك وبالعكس (اويكون احدهما) فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلامرجح) وذلك لان الجزءين اعنى الجوهرين متفقان فى الحقيقة وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت (اولايكون شئ منهما) فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) اعنى عدم اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان اردت بقيام حياة واحدة بالجزءين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لاشك فى استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو أن تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به مايتناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وايضا (قد عرفت مرارا أن دور المعية ليس باطلا) فنختار ههنا أن قيام الحياة بكل من الجزءين يستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لاتقدم فلا محذور على أنا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لابقيام الحياة بالآخر فلا دوراصلا ولنا أن نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلامرجح كما قد علمته فى الاولوية فانه) يقال ههنا ايضا (ان اريد) انه لارجحان فى شئ من الجانبين (فى نفس الامر منع) اذ يجوز أن يكون هناك رجحان ناشئ امامن احد الجزءين اومن احدى الحياتين اومن خارج ولانعلمه (او) لارجحان (عندنا لم يفد) لان عدم العلم بشئ لايستلزم عدمه فى نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة باحد الجزءين وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه مامر آنفا

* (المقصد * الثالث) فيما يقابل الحياة (الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا) والاظهر أن يقال عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم (وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق) لكونه بمعنى الايجاد (لايتصور الافيماله وجود والجواب أن الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات

* (النوع الثانى) من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر * (الاول العلم لابد فيه من اضافة) اى نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم (وهو) اى ماذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذى نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا الامر المسمى بالتعلق لابد منه فى كون شئ عالما بآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه (وقيل هو) اى العلم (صفة) حقيقية (ذات تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فثمة امران العلم) وهو تلك الصفة (والعالمية) اى ذلك التعلق (واثبت القاضى) الباقلانى العلم الذى هو صفة موجودة والعالمية التى هى من قبيل الاحوال عنده واثبت (معهما تعلقا فاما للعلم فقط اوللعالمية فقط فههنا ثلاثة امور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما (واما لهما معا فههنا اربعة امور) العلم والعالمية وتعلقاهما (وقال الحكماء العلم هو

الوجود الذهنى) اى الموجود الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة على ماصرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرّفوه بحصول الصورة ولا شبهة فى أن الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهنى (اذ قد يعقل ماهو نفى محض وعدم صرف) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الاترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا فى أن بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كامر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) متمايزين ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت فى الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا فى الخارج (فاذ لا حقيقة له الا الامر الموجود فى الذهن وهو) اى ذلك الامر الموجود فى الذهن هو (العلم) وأما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) ان الامر الموجود فى الذهن (قد يطابقه امر فى الخارج) بأن تكون تلك الماهية التى اتصفت بالوجود الذهنى متصفة بالوجود الخارجى ايضا (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون تلك الماهية موجودة فى الخارج (وبهذا الاعتبار) اى باعتبار المطابقة (تلحقه) اى ذلك الموجود الذهنى (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت فى الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة فى الذهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللا مطابقة على معنى أن الموجود الذهنى بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز أن يكون له مطابق فى الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجرى عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله (واما من حيث هو موجود) فى الذهن (فلا حكم له) اى لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحيثية (الا بأن يتصور مرة ثانية من حيث انه فى الذهن فيحكم عليه باحكام أخر) مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصول الكلام أن الماهية اذا وجدت فى الذهن كانت ملحوظة فى نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الخارج وهى المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الذهن بل لابد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها وأما لوازم الماهية من حيث هى هى عارضة لها فى الوجودين فيصح أن يحكم بها عليها فى كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها فى الدرجة الثانية من التعقل واعلم أن الماهية الموجودة فى الذهن اذا اخذت من حيث هى ذهنية كانت ممتنعة الحصول فى الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع او من الممكن وأما اذا نظر اليها من حيث هى مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون الا أن الحكم بامتناعها وامكانها لا يمكن الا حال وجودها فى الذهن (قال المتكلمون هو) اى كون العلم عبارة عن الوجود الذهنى (باطل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول) فى ذهن العاقل (فمن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل فى ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض) اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه (وايضا يجتمع الضدان) فى محل واحد وهو سفسطة الوجه (الثانى حصول ماهية الجبل والسماء فى ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محضة (وجواب) الوجه (الاول انه انما يلزم

كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض) اى ماهيتهما الموجودة بالوجود العينى المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر للآثار ومظهر للاحكام (لا ماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلى المسمى بالوجود الذهنى (اذ قد علمت) فى مباحث الوجود الذهنى (انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية) المتصفة بوجود غير اصيل (و) علمت ايضا (انها) اى الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية) المتصفة بوجودات اصيلة (فى اللوازم) التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصية مدخل فيها (كما نبهت له من قبل) وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العينى مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثانى ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء) فى ذهننا فان هذه الهوية هى المتصفة بالعظم المانع من الحصول فى اذهاننا (لا ماهيتهما) اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذى ذكره المتكلمون فى هاتين الشبهتين (غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) اى لفظها (تطلق على الامر المعقول) الذى هو الماهية الموجودة بالوجود الذهنى (وعلى ما يطابقه) اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجى (فظنا امرا واحدا) وبنى عليه اشتراكهما فى الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما جعلوه) اى الحكماء العلم (امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة) ورد بانه يلزم منه أن يكون كل شخص انسانى عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام فى التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم فحيث بين أن كون البارى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قصد اندراج العلم فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر أن تعقل الشئ لذاته ولغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم أن العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة فى النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال فى الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهى اولى أن يكون بديهيا فتصور العلم بديهى ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا كما فى الجماد لا يقال جاز أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشئ مجردا وهو أن لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك فى كونه عالما وايضا يصح أن يقال فى الشئ انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهى وجودية اما حقيقية او اضافية أما الحقيقية فاما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية شئ لآخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول واما أن تكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة وأما الاضافية فلا شبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به وأما انه هل يعتبر فى تحقق هذه

الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشئ بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الآخر واخرى بأن علم الشئ بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك أن المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشئ بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع أن الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك أن النفس من حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشئ ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشئ بنفسه عن القائل بأن العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وأما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى أن العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجهاد واما بأن الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن * (المقصد * الثاني العلم الواحد الحادث) قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومين) اي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في أن العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة (فيه مذاهب) اربعة (الاول لبعض اصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتي مع أن القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا او الفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر (الثاني وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري) (وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقا (اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه باكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بامور غير متناهية) فيلزم أن يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعا (وقد عرفته) وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيأ والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى (وايضا فلا يسد احدهما مسد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو أن يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة أن الشئ يسد مسد نفسه والتالي باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل في حقيقته) اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثاني (بعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة (وبسائر) اي ونقض ايضا بسائر (الهويات) المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي) من الاشاعرة وهو انه (لا يجوز تعلقه) اي تعلق العلم الواحد (بنظريين) اي بمعلومين نظريين (لانه يستلزم اجتماع

(نظرين) فى حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضروريين لما مر) فى المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس وأما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ماذكره بقوله (قلنا قد نعلمهما) اى المعلومين النظريين (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحدا اكفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب (الرابع وهو مختار القاضى وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما) اى كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد (والا جاز انفكاك الشئ عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه (قلنا) انما يلزم ماذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل أن يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد نعلم ماذكرتموه) اعنى المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (تارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة فى ذلك لان جواز الانفكاك فى حالة وعدم جوازه فى حالة اخرى (ولا يلزم من ذلك) اى من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بأن يقال لو جاز أن يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز أن تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) اى ماذكرتموه من الاستدلال (تمثيل ايضا) كما مر خال عن الجامع لجواز أن تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال (واما مالا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد) فان العلم بمضادة شئ لآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه (و) كذا الحال (فى الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) اى يجوز تعلقه بهما (اذ من علم شيأ علم علمه به بالضرورة والا) اى وان لم يصح ماذكرناه من استلزام العلم بالشئ العلم بذلك العلم (جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة) وهما كتابان لعلى رضى الله عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على بن موسى رضى الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا مالم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا أن الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين (وان كان) اى احدنا (لا يعلم علمه به) اى بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر أن من علم شيأ علم علمه به (ثم) انه (يعلم) ايضا (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم (وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية فلو) لم يجز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعى كل معلوم) منها (علما) على حدة (لزم ان يكون لاحدنا) اذا علم شيأ واحدا (علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه) اى يشهد بكونه محالا (والجواب انا) لا نسلم ان العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشئ ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه) لما مر من أن الموجود فى الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بأن يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه فى الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية

بل

بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق فى ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم فى الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى (واما قول من قال) يعنى به الآمدى فانه قال فى الجواب الكلام انما هو فى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة) التى هى التعلق لا تتصور الا (بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشئ الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد مناعالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل تعلق جزئى من العلم بجزئى آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازى والمختار) عندى (ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم) واحد (بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون) العلم (صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجعل الصفة متكثرة) فى ذاتها قال المصنف (واعلم ان الجواز الذهنى لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجى مما يناقش فيه) يعنى انا اذا نظرنا الى أن العلم صفة ذات تعلق جوز العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى أن العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهنى وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز أن يكون ممتنعا فى نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه فى نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التى بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا فى المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفى نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من أن الخلاف فى تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بأن يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل

* (المقصد * الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق) سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا فى الجهل المركب كما هو المشهور فى الكتب وانما سمى مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا (وقالت المعتزلة) اى كثير منهم (هو) اى الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين * الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهى) اى تلك النسبة المميزة بينهما (مطابقته اولا مطابقته) فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له (والنسبة لا تدخل فى حقيقة المنتسب) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما فى تمام الماهية * الوجه (الثانى ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا فى الدار وكان) زيد (فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) اى ذلك الاعتقاد (اولا علما ثم انقلب جهلا) مركبا (والانقلاب) من شئ الى آخر (لا يتصور الا فى امر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة فى ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف

المتضادين والمتخالفين فى الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضى الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت فى المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب فى الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض (قال الاصحاب) فى جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما) اى صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) اى فى اخص الصفات (الاختلاف فى الذات) لما مر من أن المتماثلين مايشترك فى اخص صفات النفس واجاب الآمدى بعبارة اخرى وهى ان الاشتراك فى الاخص المعتبر فى التماثل يستلزم الاشتراك فى الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور فى الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على أن اعتقاد المقلد للشئ على ماهو عليه مثل للعلم * (المقصد * الرابع الجهل يقال للمركب وهو ماذكرناه و) يقال ايضا (للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فلا يكون ضدا) للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة (ويقرب منه) اى من الجهل البسيط (السهو وكأنه جهل) بسيط (سببه عدم استثبات التصور) اى العلم تصوريا كان اوتصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان فى معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر (حتى اذا نبه) الساهى ادنى تنبيه (تنبه) وعاد اليه التصور الاول (وكذا الغفلة) تقرب من الجهل ايضا (ويفهم منها) اى من الغفلة (عدم التصور) مع وجود مايقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ فى حصولها الى سبب جديد قال الآمدى ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم تكن صفة اثبات وليس اى الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم واخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة * (المقصد * الخامس ادراكات الحواس الخمس) الظاهرة (عند الشيخ) الاشعرى (علم بمتعلقاتها فالسمع) اى الادراك بالسامعة (علم بالمسموعات والابصار) اى الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات) وكذلك الحال فى الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التى يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيأ) كاللون مثلا (علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا) ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) اى للشيخ (ان يجيب بان ذلك الفرق) الوجدانى (لايمنع كونه) اى كون ادراك الحواس (علما مخالفا لسائر العلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (اما بالنوع او بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثانى حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لايقال الخلاف انما هو فى أن حقيقة ادراك الشئ باحدى الحواس هل هى حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى أن لفظ العلم اسم لمطلق الادراك اولنوع منه لانا نقول يكفينا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعى لمزيد الاستظهار (وايضا فانما يصح استدلاله) اى استدلال الخصم اعنى الجمهور (لوامكن العلم بمتعلقه) اى بمتعلق الادراك الحسى

(بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم أن فى الجسم الفلانى مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق اخر بما تعلق به الادراك الحسى قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئى على وجه جزئى وبين ادراكه على وجه كلى وذلك لا يخفى على ذى مسكة * (المقصد * السادس) فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوى فى نفس الماهية (بوجوه * الاول انها) اى الصور العقلية (غير متمانعة فى الحلول) اذ يجوز حلولها معا فى محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل أن تتصور معها بصورة اخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشئ من الحقائق عسرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقى وسهل انتقاشها به (الثانى تحل الكبيرة) من الصور العقلية (فى محل الصغيرة) منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل فى محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لا ينمحى الضعيف بالقوى) يعنى أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقلة (لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابدا واذا زالت احتيج فى استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما أن الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا فى معنى كون) صورة (الانسانية) المعقولة (امرا كليا امرين * الاول اسم الانسان) مثلا (لافراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التى وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) اى مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذى يسمى اشتراكا معنويا (ولا يدخل فيه) اى فى ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التى يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) اى صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن المشخصات) التى هى عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معنى انها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله (اى كل واحد من تلك الافراد (اذا) حضر فى الخيال و (جرد عن مشخصاته كانت) تلك الصورة اعنى صورة المعنى المشترك (هى بعينها) الاثر (الحاصل منه) اى من ذلك الواحد الذى جرد عن مشخصاته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التى تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل فى القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك أن الصورة العقلية الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها فى نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت

لامنافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت فى نفسها لامع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمة زيد فى المطابقة شئ آخر وهو أن تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة اذا فرضت فى الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين أن كليتها بهذا المعنى لا تنافى جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال كما أن الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها الان المطابقة لاتتصور الا بين بين فيلزم أن يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها فى مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذى ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة فى الوجود لما هى ظل لها واعلم أن ماذكر فى تصوير المطابقة التى هى معنى الكلية انما يظهر فى الكليات التى هى انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه فى سائر الكليات قيست الى حصصها التى هى افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها او جعل ماعدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات فى التجريد عنها (الثانى) من الامرين اللذين ذكروهما فى معنى الكلية (ان المعلوم بها) اى بالصورة العقلية (امر كلى) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلى ماعلم بها (وهذا) الامر الثانى (يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية فى الماهية للمعلومات بل يراه أنه صور ذهنية مخالفة لها فى الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور فرقتان فرقة تدعى أن تلك الصور مساوية فى الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هى ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة فى النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجى ووجود ذهنى وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم أن الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها فى الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهنى بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كأن يقال مثلا النار موجودة فى الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لابغيرها من الماهيات وكنا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لاتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المصنف الى أن القول بأن الصورة العقلية ليست كلية انما الكلى هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لابمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ماذكرناه من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات فى الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة فى الماهية لما علم بها فحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذى سيأتى بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف (وفيه) اى فى الامر الثانى المبنى على رأى الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك) فى المقصد الاول من هذا النوع الذى نحن فيه (الصورة الذهنية هى العلم والمعلوم) وذلك لانا نعقل ماهو نفى محض وعدم صرف فى الخارج ولا شك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الامع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة واذ ليس المعلوم ههنا فى الخارج فهو فى الذهن فالصورة الذهنية هى ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أن يكون المتصف بالكلية هى الصورة العقلية وبطل ماقيل من أن المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت تحتاج) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما يتلى عليك (أليس اذا كان المعلوم) مغايرا للعلم و(امرا

وراء ما فى الذهن كان حصوله) اى حصول المعلوم وثبوته (فى الخارج) لانه لابد من ثبوته فى الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته فى الذهن كان فى الخارج قطعا (فيكون شخصا) اى موجودا فى الخارج متعينا فى حد نفسه متأصلا فى الوجود (وهو ينافى الكلية) فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفى الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها (اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام فى غير العقل) الانسانى من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض فى محالها بحسب الوجود الخارجى والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية (وهو) اى الارتسام فى غير العقل (ينافى الوجود الذهنى) فى النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على أن لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت فى غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو اعنى نفى الوجود الذهنى خلاف مذهبهم على أنا نقول المرتسم فى سائر القوى العاقلة يجب أن يكون نفس ماهيات المعلومات حتى تصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها و بين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها علميا ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون فى خوضهم يلعبون (المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلى وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه) اى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بأن يلاحظها واحدا بعد واحد (والى اجمالى كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذى هو تلك المسئلة بأسرها (فى ذهنه دفعة واحدة (وهو) اى ذلك الشخص المسؤل (متصور) فى ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بأنه قادر عليه) ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (ثم يأخذ فى تقريره) اى تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد (فى ذهنه) حال ما سئل (امر بسيط هو مبدأ التفاصيل) الحاصلة فى ثانى الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (و بين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية اذ فى حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس فى تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفى الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفى الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا فى شئ من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نعما) كثيرا (تارة دفعة فانه يرى) فى هذه الحالة (جميع اجزائه) اى اجزاء ذلك النعم (ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) اى النعم ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته فى ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا (قال الامام الرازى) فى انكار العلم الاجمالى (يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة) لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية فى الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب أن يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة (صورة) على حدة (ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك) اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نعم انه قد تحصل الصور) المتعددة لامور متكثرة كأجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة فى الزمان) كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد (فان ارادوا) بما ذكروه من العلم الاجمالى والتفصيلى (ذلك) الذى

ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا أن الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى أن العلوم قد تجتمع فى زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافهما مقيسة الى المعلومات قال وأما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شئ يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهى مجهولة فى تلك الحالة ونظير ذلك أنا اذا عرفنا النفس من حيث انها شئ يحرك البدن فان لازمها اعنى كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى أن تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا أن العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالى نشأ انكاره للاكتساب فى التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها فى العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا فى الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فى الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احداهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا وأما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شئ فهو ممكن بالامكان العام فلا شك أنا حكمنا على جميع افراد الشئ فلا بد أن تكون معلومة لنا ولا علم بها فى هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها بأسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة للملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلى قد يلاحظ فى نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الافراد دونه واتقن هذه المعانى التى قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك فى مواضع عديدة

(فرعان الاول العلم الاجمالى) على تقدير جواز ثبوته فى نفسه (هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضى والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه) اى فى العلم الاجمالى (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا) يمتنع (فان قيل فينتفى حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم الاجمالى (قلنا نعم وهو) اى ذلك العلم المنتفى عنه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فالمنفى عنه تعالى هو القيد اعنى كونه مع الجهل وانه لا يوجب فى اصل العلم) بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذى يستحيل عليه تعالى الفرع (الثانى المشهور ان الشئ) الواحد (قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضى) الباقلانى (المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيئان) متغايران قطعا (وان كان احدهما عارضا للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته (او هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته (او بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على احد الوجهين (اى تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضى اتحاد المعلوم

والمجهول

والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعنى انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول اوكانا عارضين لثالث اوكان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انهامن قبيل كون الشئ الواحد معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولا مشاحة) ولامنازعة (فيه) اى فى الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولايشتبه عليك بما اسلفناه لك أن عارض الشئ قد يلاحظ فى نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشئ مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشئ وحينئذ يكون ذلك الشئ معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولااستحالة فيه وبمثل هذا الذى ذكره القاضى استدل الامام الرازى على نفى العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لااجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن أن العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى والجواب أن الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما حققته فليس الاجمال بأن يكون الشئ معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح أن الفرع الثانى ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالى كأنه قيل هل هو من قبيل العلم بالشئ من وجه دون وجه اولا (المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشئ قد يعلم بالفعل) وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة كما اذا كان فى يد زيد اثنان فسألنا ازوج هو) اى ما فى يده (اوفرد فانا نعلم) فى هذه الحالة (ان كل اثنين زوج وهذا) الذى فى يده (اثنان) فى الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه (فنعلم) فى هذه الحالة (انه زوج علما (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام (المندرجة تحت الكليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل ان يتنبه للاندراج) وأما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل (فالنتيجة) فى الشكل الاول (حاصلة فى احدى المقدمتين) اعنى كبراه حصولا (بالقوة) ولاشك أن كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها (المقصد التاسع العلم اما فعلى) وهو أن يكون سببا للوجود الخارجى (كما نتصور امرا) مثل السرير مثلا (ثم نوجده واما انفعالى) مستفاد من الوجود الخارجى (كما يوجد امر) فى الخارج مثل الارض والسماء (ثم نتصوره فالفعلى) ثابت (قبل الكثرة والانفعالى بعدها) اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهى افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى افراده الخارجية التى استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبنى على وجود الطبائع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلى لانه السبب لوجود الممكنات) فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لايتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بأفعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى بأحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى (المقصد العاشر قالوا) اى الحكماء (مراتب العقل) اى التعقل للنفس الناطقة الانسانية (اربع الاولى العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة (خالية عن الفعل كما للاطفال) فان لهم فى حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه

ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (وانه) اى العلم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى اختصاصه بزمان معين (وماهو) اى ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية (ولا نريد بذلك) اى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاكمه) الفاقد للعين فى اصل الخلقة (والعنين الفاقد لقوة المجامعة (لا يتصوران ماهية اللون) التى يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها (و) ماهية (لذة الجماع) التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (او) لفقد شرط (للتصديق كاحدهما) اى الحس والوجدان (فى القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس (او) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله كأحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (فى البديهيات) اى الاوليات التى هى اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط أخر أيضا المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات) اى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولاحظها (واستنتج منها النظريات) ولاشك أن هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه (وقيل) ليس العقل بالفعل ماذكر (بل) هو ما اشتهر من انه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التى ادركها (بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك) اى حضورها بأسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية (والانسان فى جلباب من بدنه ام لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل أن يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر أن استمرار المشاهدة انما يكون فى الدار الآخرة واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور فى مشاهير الكتب أن هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظرى واحد هو أن يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة فى وقوعه فى هذه الحياة الدنيا ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى فى الحدوث وان كان متأخرا عنه فى البقاء كما اشرنا اليه فى صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه ممنوا بشواغل بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا

(المقصد الحادى عشر العقل مناط التكليف اجماعا) من اهل الملة (وانه) اى لفظ العقل (يطلق
على معان) فلذلك اختلف فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى
(هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها) اى سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وانما انث
البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر أن يقال الذى سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد أن يكون هذا تفسيرا لكلام
الاشعرى وزادت المعتزلة فى العلوم التى يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه
من البديهيات بناء على اصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) اى على ما ذكره (بانه) اى العقل (ليس غير العلم
والا جاز تصور انفكاكهما) اما من الجانبين او من احدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا
او عالم لا عقل له) اصلا فثبت أن العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) اى العلم
بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخرا
عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) اى العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علما بكلها)
اى بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) فى المقصد العاشر من أن الضروريات
قد تفقد لفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم انه لو كان) العقل
(غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك
بينهما مطلقا كالجوهر والحصول فى الحيز فانهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما (قال الامام الرازى
والظاهر أنه) اى العقل (غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله
وان لم يكن عالما) فى حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع فى الآلات وكذا الحال فى اليقظان
الذى لا يستحضر شيأ من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم
بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك أن العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات
كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال
النائم أن العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفى التالى فى دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة ايضا (المقصد الثانى
عشر كل علمين تعلقا بمعلومين فهما) اى ذانك العلمان (مختلفان) عند الاصحاب سوى والد الامام
الرازى سواء (تماثلا) اى المعلومان كالبياضين (او اختلفا) كالبياض والسواد (والا) اى
وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم يجتمعا) لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين
(واما) العلمان (المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب) ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد أحدهما
مسد الآخر (قال الامدى) هذا الذى ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه (ان اتحد المعلوم ووقته)
ايضا فان كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه
(واما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به فى ذينك الوقتين
(مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر) فى اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (فى) اختلاف
(الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه فى وقتين مختلفين قال الآمدى (والفرق ظاهر فان الوقت
ههنا) اى فيما نحن فيه (داخل فى متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه
فى وقت وتعلق به ايضا من حيث انه فى وقت آخر ولا شك أن ذلك الشئ مأخوذا مع احد الوقتين مغاير له
مأخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمة)
اى فيما ذكروه من النظير (عارض للجوهر) الحاصل فى الوقتين فلا يقتضى تعددا فى ذاته (وانما نظير
ذلك) الذى ذكروه من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (فى وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف
بسبب حصوله فى الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقييد يقتضى
تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وأنت خبير بأنه لما اقتضى تعدد المعلوم

لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الآن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان ان اتحد الوقت او اختلف نبه الآمدى على أن اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما أن يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثانى أن يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذى ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم (واما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمرو) العالمين بشئ واحد (فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما (يقتضى الاختصاص بمحله لذاته) اى يقتضى ذاته أن يكون حالا فى ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لان المثلين لا يتفاوتان فى الاقتضاء المستند الى الذات (والا فمثلان) كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والفرض انه منتف (وسيأتى لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه أن الآمدى اورد هذا المبحث فى اوائل ابكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما مثلان وسيأتى تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ما سيأتى فى اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه فالمصنف تابعه فى هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين فى مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة (المقصد الثالث عشر هل ينقلب العلم الضرورى نظريا (و) العلم (النظرى) ضروريا اولا (اما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب) ثلاثة (الاول قول القاضى وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم) بأسرها (متجانسة) متشاركة فى جنسها الذى هو العلم (فيصح على كل) منها (ماصح على الآخر) وقد صح على بعض العلوم أن يكون نظريا فكذا الباقى (قال الآمدى ان سلم) التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك فى الاختلاف بالنوع والشخص) أما الاختلاف الشخصى فلا ريبة فيه وأما الاختلاف النوعى فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده (فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك) الذى صح على النوع او الشخص الآخر (اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا متشاركين فى الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما فى تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ماذكره الآمدى قلنا فله حينئذ أن يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه المذهب (الثانى وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والا لجاز الخلو عن الضرورى) اذ قد مر أن النظر ينافى العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضرورى نظريا وجب أن يكون الناظر فى ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر فى العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبأنه لا واسطة بين النفى والاثبات وبأن الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التى تلزم العاقل (وانه محال بالوجدان) الشاهد بأن امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التى يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب فى الضرورى لجاز فى الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضرورى دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على أن ذلك التقدير أعنى انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع وأما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضى وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (فى ضرورى هو شرط لكمال العقل اذا العقل) اى كماله (شرط

للنظر) فانه لايتم الا به (وهو) اى النظر (شرط للنظرى) لتوقفه عليه (فيكون النظرى) اعنى الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا (شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب) ثلاث بخلاف الضرورى الذى ليس شرطا الكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مرّ فى المذهب الاول وقد عرفت ما فيه (واما انقلاب النظرى ضروريا فجائز اتفاقا) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به) اى بالنظرى (ومنع المعتزلة وقوعه) يعنى انهم وافقونا فى التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب (فى العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد مكلف به) اى بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو) انقلب ضروريا (لم يكن مقدورا) للعبد كما مرّ فى صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا له (قبح التكليف به) على زعمهم (ومعتمدهم فى الجواز) اى معتقد المعتزلة فى جواز انقلاب النظرى ضروريا هو التجانس وقد مرّ بما فيه) من أن التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعى او الشخصى قد يكون مانعا من أن يصح على بعضها ما صح على غيره (المقصد الرابع عشر) لا خلاف فى استناد العلم النظرى الى الضرورى (وهل يستند العلم الضرورى الى النظرى) او لا فيه خلاف (منعه بعض من الاشاعرة (لاقتضائه) اى لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضرورى) المستند الى النظرى (على النظرى) فلا يكون ضروريا بل نظريا هذا خلف (وجوزه) اى الاستناد المذكور (بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين) ضرورى ومع ذلك (مبنى على وجودهما والعلم به) اى بوجودهما (ليس ضروريا) لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضرورى (ولذلك يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينها فقد صح استناد الضرورى الى النظرى (ومن) اجاب عن هذا الاستدلال بأن (منع العلم به) اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على أن العلم هو اعتقاد الشئ على ما هو به والمستحيل ليس بشئ (فهو مكابر) اى مانع مقتضى عقله (ومناقض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مرّ فى اوائل الكتاب (بل الحق) فى الجواب عنه (انه) اى العلم بامتناع اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) فى الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود اطرافه (واما تصورهما) اى تصور الضدين (فنعم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضرورى هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه (ثم) ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظرى قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضرورى المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظرى هو تصورهما قلت (انه قد يكفى فيه) اى فى العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضروريا) فلا يكون حينئذ التصديق الضرورى مستندا الى تصور نظرى (فالحاصل ان هذا نزاع لفظى مرجعه الى تفسير الضرورى) فان فسرنا التصديق الضرورى بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مرّ جاز أن تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر فى مفرداته لا يقدح فى استغنائه حكمه عن نظر كاسب له فى ذاته فيجوز استناد العلم الضرورى الى التصور النظرى وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضرورى فان عدّ نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما (وكذا توقفه) اى توقف العلم الضرورى (على ضرورى آخر) فيه خلاف راجع ايضا الى تفسير الضرورى (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضرورى على ضرورى آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضرورى على ضرورى آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف

يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك أن تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاع ين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لا يتوقف على نظر يتضمنه او يكون كاسباله بالذات (المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه) اى المستحيل (ليس بشئ والمعلوم شئ) فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له (قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان فى قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له (قال الامدى له ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما) اى يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف (والانصاف ان لا تظن بكلمة تخرج من فم اخيك السوء) اى الخطأ (فتطلب) عطف على أن لا تظن (له) اى لذلك الخارج من فيه (محملا) فى الصحة (ما استطعت وهلا يحمل كلامه) اى كلام ابى هاشم الذى نقل عنه (على ما صرح به ابن سيناء فى الشفا من ان المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل) اى ليس لنا سبيل الى ادراكه فى نفسه بحيث يحصل فى العقل منه صورة هى له فى نفسه بخصوصه (فلا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين) او الضدين (فتصوره) اى تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بأن يعقل) مثلا (بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذى تعقلناه بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه فى نفسه صورة فى العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه فى العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه (واما على سبيل النفى بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال فى شريك البارى تعالى فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بأن يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفى بأن لا يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) اى تعقل المستحيل (بماهيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية او العامة وعلى هذا فقول ابى هاشم معناه أن هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل أن يقال معناه أن هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم فى العدم ايضا (المقصد السادس عشر محل العلم الحادث) سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات (غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر اراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحياة والعلم فاى جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما (لكن السمع دل على انه) اى محل العلم (هو القلب قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها) هذا وقد اختلف المتكلمون فى بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم وأما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لا يتعلق بها التكليف واختلفوا فى العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائى انها ليست باقية والا لزم أن لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم فى ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة

المجردة

المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كانت متعلقة بها اى متصرفة فيها ومدبرة لها (ومحل الجزئيات)
المادية (المشاعر العشر) اى الحواس (الظاهرة والباطنة وسنفصلها) اى الناطقة المجردة
واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب
الطاقة البشرية (ومنهم) اى ومن الحكماء (من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة
ولكن) ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) اى الناطقة (تحكم
بالكلى على الجزئى) فى مثل قولك زيد انسان (فلا بد أن تكون عاقلة لهما) لان الحاكم يجب أن يحضره
المحكوم عليه والمحكوم به (وسيأتى الكلام فيه) اى فيما ذكرناه فانه سيبين لك فى مباحث النفس
أن المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى آلاتها
فتلاحظها النفس من هناك (النوع الثالث) من انواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) اى فى
الارادة وفى بعض النسخ وفيه اى فى هذا النوع (مقاصد) سبعة (الاول فى تعريفها قيل انها) اى الارادة
(اعتقاد النفع اوظنه) والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية
فاذا حصل اعتقاد النفع اوظنه فى احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته (وقيل)
ليس الارادة ماذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية وأما الارادة فهى (ميل يتبع
ذلك) الاعتقاد او الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر اوظنه وليست الارادة من قبيل
الاعتقاد والظن (فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلانى فيه جلب نفع اودفع ضر ميلا اليه)
مترتبا على ذلك الاعتقاد (وهو) اى الميل الذى نجده (مغاير للعلم) بالنفع اودفع الضرر ضرورة لاشبهة
فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لايريده مالم يحصل له هذا
الميل وقد اجيب عن ذلك بأنا لاندعى أن الارادة اعتقاد النفع اوظنه مطلقا بل نقول هى اعتقاد
نفع له اولغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب اومعارضة
والميل الذى ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة
اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون
الواصل اذ لاشوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريفى الارادة انما هو على رأى المعتزلة (واما) الارادة
(عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع والميل الذى يقولونه فنحن لاننكره
فى الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين)
بالوقوع (وسنبين) فى المقصد الثالث من هذا النوع (انها) اى الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل)
وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل فى الشاهد لايوجب حصوله
فى الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل
(المقصد الثانى الارادة القديمة توجب المراد) اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه
لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من اهل الملة والحكماء ايضا وأما اذا تعلقت
بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو الارادة فان الامر لايوجب وجود المأمور به
كما فى العصاة (واما) الارادة (الحادثة فلا توجبه اتفاقا) يعنى أن ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله
فانها لاتوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه
وجماعة من متأخرى المعتزلة (وجوز النظام) والعلاف وجعفر بن حرث وطائفة من قدماء معتزلة
البصرة (ايجابها) اى ايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصدا الى الفعل وهو)
اى القصد الى الفعل (ما نجده من انفسنا حال الايجاد) اى حال ايجادنا للفعل (لا عزما عليه) لان
الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد (فانه قد يتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور ايجابه
اياه واستدلوا على ذلك بأن العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم)

الذى هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيأ فشيأ (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارنا) للفعل (ولا قصدا) اليه (بل) يكون (جزما بأنه سيقصد) الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم اى الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (او حدوث مانع) من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه وأما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها (المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه) وذلك لان الارادة توجد بدونهما فلا تكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا (خلافا للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) فى وجود الارادة بدونهما (ان الهارب من السبع اذا عن) اى ظهر (له طريقان متساويان) فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ فى الهرب (يختار أحدهما) بارادته (ولا يتوقف) فى ذلك الاختيار (على ترجح احدهما بالنفع) يعتقده (فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما) على الآخر (بمجرد الارادة لا اقول لا يكون للفعل مرجح) على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه (بل) اقول (لا يكون اليه) اى الى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة انه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور فى تلك الحالة سوى النجاة (و) معلوم بالضرورة ايضا (انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه فى اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار أحدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت فى هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادّعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح) باختياره (احدهما) على الآخر (الا لمرجح) يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة فى الامثلة المذكورة) فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما حققته فان قيل من البين أن الفعل فى هذه الامثلة راجح على الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالكا للآخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد فى هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيأ مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور فى الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح فى تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين فى النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما فى القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين (المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة) التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة (لوجهين الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة) فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهى فقال اشتهى أن اشتهى اى اريد أن اشتهى (وفيه) اى فى هذا الفرق (نظر تعرفه) انت (مما اخترناه) فى الارادة

(من التعريف) يعنى انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن فى اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال او فى ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اختاره من انها صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا أن يذكروا هذا الفرق على تقديرا قدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا فى أن تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائى يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى (الوجه الثانى ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه) غاية الكراهة (فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه) وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان فى شئ واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفى اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا فى حرام منفور عنه (المقصد الخامس انها) اى الارادة (غير التمنى فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن) لها عند اهل التحقيق (والتمنى قد يتعلق بالمحال) الذاتى (وبالماضى) وقد توهم جماعة أن التمنى نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع اوشك فى وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على أن التمنى غير الارادة (والميل الذى يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتمنى اشبه منه بالارادة) فتأمل (المقصد السادس قال الشيخ) الاشعرى وكثير من اصحابه (ارادة الشئ كراهة ضده بعينها اذ لو كانت) ارادة الشئ (غيرها) اى غير تلك الكراهة (فاما مثلها او ضدها فلا تجامعها) لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما مخالف لها) اى امر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى (اذ المخالف للشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشئ ارادة الضد) فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشئ (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) اى يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشئ كراهة ذلك الشئ فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشئ مع كراهته (وانه) اى اجتماع كراهة الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لا نسلم ان المخالف للشئ يجامع ضده لجواز تلازمهما) اى تلازم الشئ ومخالفه بأن يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك أن الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شئ من المتخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (كون الشئ) الواحد (ضدا للمتخالفين) وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشئ مع ضد ما يخالفه والا لجاز اجتماعه مع ضده (كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) المتخالفين ولا يجامعه شئ منهما (ثم ما ذكرتم) من الدليل (وان دل) بظاهره (على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو أن شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا) وضرورة (وقد لا يشعر به) اى بالضد حال ارادة الشئ اذ يجوز أن يخطر شئ بالبال وتتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده (فتنفك) حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشئ (عن كراهة الضد فلا تكون) الارادة (نفسها وبالجملة فاستلزام الشئ لنفسه لا يتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشئ كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذى ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع أن الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى أن ارادة الشئ عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك أن مثل هذا الكلام

مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التغاير) بين ارادة الشئ وكراهة ضده بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد) لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة فى بعض الصور بل (بشرط الشعور به) اى بالضد (مختلف فيه قال القاضى) ابو بكر (و) الامام (الغزالى مستلزمة) اى ارادة الشئ مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز ان يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح) على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذى ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه وأما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفى الفعل مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا (المقصد السابع قال القاضى) من الاشاعرة (وابو عبد الله البصرى) من المعتزلة (الارادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا اوقولا (فللفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادته لله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم (وللقول) تفيد (كونه امرا وتهديدا فان ارادا) اى القاضى والبصرى (انها) اى الارادة (تفيد متعلقها صفة ثبوتية) موجودة فى الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وما ذكراه) من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا وتهديدا وصف (اعتبارى) لا تحقق له فى الخارج (كيف والقول لا وجود لجملته) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا ينازع فيه ولا يتصور فى ذكره مزيد فائدة (النوع الرابع) من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه (الاول فى تعريف القدرة وهى صفة تؤثر) على (وفق الارادة فخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالعلم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج ايضا (ما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة) للبسائط العنصرية (وقيل) القدرة (ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذى يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر فى هذه الافاعيل ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياهما انها تنهضهما للتأثير فى هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالقاسر فى الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة فى المبدأ وخارجة بالقريب (فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياهما او يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا نفسه الجوهرية وان كان مستبعدا جدا (دون) التفسير (الثانى) لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النباتية) هكذا فى النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من أن النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب أن يقال والقوة النباتية لكن ما فى الكتاب موافق للملخص (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثانى لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها (واما) القوة (الحيوانية فقدرة على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة (والقوى العنصرية) سواء اريد بها ما هو صورة مقومة لها ففى الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفى الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التى للافيون والمسخنة التى للفربيون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل هى على نهج واحد (ويرد

عليها

عليهما) اى على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعر (فانها لا تؤثر) فى فعل اصلا فلا تدخل فى التفسير الاول (وليست مبدأ الاثر) قطعا فلا تدخل فى التفسير الثانى (و) ان كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبا والدليل) على أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لو كان فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وانه) اى والحال أن فعل العبد (واقع بقدرة الله) اى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة عنه (فلو أراد الله شيأ) من الافعال المقدورة للعباد (واراد العبد ضدّه لزم اما وقوعهما) معا فيلزم اجتماع الضدّين (اوعدمهما) معا ولا شك أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدّان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا (اوكون احدهما عاجزا) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضا محال (لا يقال نختار انه يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم) من قدرة العبد (الا ترى انها اعم) منها لتعلقها بما لا يتصوّر تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد فى فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها فى هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعنى قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقال مثل ذلك فى دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان فى القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز أن يكون عبدا (لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له فى هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما فى طرفيه على سواء فكون تأثير احداهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما فى كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدّة والضعف جائز (وبهذا الدليل) الذى نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفى جهم) القدرة (الحادثة) فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض أن الله اراد شيأ واراد العبد ضدّه الى آخره (وانه) اى ماذهب اليه جهم بن صفوان الترمذى من نفى قدرة العبد بالكلية (غلوّ) وتجاوز عن الحدّ (فى الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) اى ماذهب اليه (مكابرة) ايضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار و) بين (الساقط عن علوّ ضرورى فالاول له اختيار) اى له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا (دون الثانى) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويندفع الاشكال) اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) اى قدرة العبد فلا حاجة فى دفعه الى ما ارتكبه من الغلوّ (فان قال) جهم (لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) ايضا (كان منازعا فى التسمية) فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا فى اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظى وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منعناه بأن التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما فى القدرة الحادثة عندنا (المقصد الثانى هل يجوز مقدور بين قادرين جوّزه ابو الحسين البصرى) من المعتزلة (مطلقا) قيل معناه من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثرا والآخر كاسبا ويرد عليه أن ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل أن يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكانه نظر الى أن دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما فى تعدّد الآلهة وأما فى غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز أن يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوّزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين

قادر خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) فى مقدوره بل متعلقة به تعلق
الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تأثيرا
(ومنعه المعتزلة) اى منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة)
على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم التمانع) على تقدير كون مقدور بين قادرين
(والمجوزون من اصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور
بين (قدرتين مؤثرتين للتمانع و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو أن يخلق الله)
تعالى فعلا متعلقا (للقدرة الحادثة وانها) اى القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) اى محل
تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد) بل يكون كل
واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين
على فعل واحد شخصى (المقصد الثالث) اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة
صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القدرة
الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الآفات) فجعلها صفة عدمية قال (فمن اثبت صفة زائدة)
على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرازى فى المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة
فى حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار
ابن عمرو وهشام بن سالم انها) اى القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد
السليمة والقدرة على المشى عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده اظهر
من أن يخفى (المقصد الرابع اختلف فى طريق اثباتها) اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها
(والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (انها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما اشرنا اليه) حيث قلنا ان
الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا لها دون
حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار (وقال الهمدانى من
المعتزلة هو) اى طريق اثباتها (تأتى الفعل) اى تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا
تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا أن الاول له قدرة دون الثانى (قلنا الممنوع) من الفعل (قادر
عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه
فلا يختص طريق اثباتها بتأتى الفعل (فان قال) الهمدانى (يتأتى) الفعل (منه) اى من الممنوع (بتقدير
ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم أن يكون العاجز قادرا
فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك أن الممنوع موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه
لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر
عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما
دون الآخر (وقال) ابو على (الجبائى هو) اى طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص)
وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها)
من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك
الاضداد لا قدرة له (اجماعا المقصد الخامس قال الشيخ) واصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل)
اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله)
فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) بل يمتنع وجوده فيه (والا) اى وان لم يمتنع
وجوده قبله بل امكن (فلنفرض) وجوده فيه (فهى) اى فالحالة التى فرضناها انها حالة سابقة على الفعل
ليست كذلك بل هى (حال الفعل هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع
النقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن

لا يستلزم

لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصوّر فتعين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندّعى أن القدرة اذا وجدت فى حال كانت متعلقة بوجود الفعل فى ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة فى الحال) انما هى (على ايقاع الفعل فى ثانى الحال وهو) اى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعى امكانه) اى امكان الفعل (فى الحال بل فى ثانى الحال) فلا يضرّنا ماذكرتم من أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه فى جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذى هو تأثير القدرة الحادثة فى الفعل وايجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى أن التأثير فى الفعل هو عين حصول الاثر الذى هو الفعل (فمحال) اى فالايقاع محال (فى الحال لما ذكرنا) من أن حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلا بدّ له من تأثير للقدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بأن يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتبارى فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) اى فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) أن حصول الفعل فى زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك انه تناقض) لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدّما على الفعل وأن لا يكون متقدّما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل فى ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن فى ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتىّ اصلا بل بالامتناع الغيرى وذلك لا ينافى تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (فى زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بان يفرض خلوّه) اى خلوّ ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) فى نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا لوجه (وذلك) الذى ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه اى يمتنع كونه قائما قاعدا معا) فيكون الاجتماع محالا لا القعود فى نفسه (ولا يمتنع) قعوده (فى زمان قيامه فانه لا يستحيل ان يعدم القيام و يوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ فى أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابى عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم (القدرة قبل الفعل) وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا فى بقاء القدرة (فمنهم من قال بقائها حال) وجود (الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) اى على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها (فانها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة فى وجود الافعال المقدورة (ومنهم من نفاه) اى وجوب البقاء وجوّز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوّزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه (وجوه الاول أن تعلق القدرة) بالفعل (معناه الايجاد وايجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا اصح أن يقال اوجده فوجد (قلنا) هذا مبنىّ على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (ايجاده) اى ايجاد الموجود (بذلك الوجود) الذى هو أثر ذلك الايجاد (جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود) الذى هو به موجود فى زمان الايجاد (مستندا الى الموجد) ومتفرّعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد

الموجود بوجود آخر وتحقيقه مامرّ من أن التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه
بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه (الثانى) ان جاز تعلق القدرة
بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقى) حال بقائه والتالى باطل بيان الملازمة أن المانع
من تعلق القدرة بالباقى ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا
اونقول وجود الباقى هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به
حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات فى احكام الانفس (قلنا نلتزمه) اى نلتزم
تعلق القدرة بالباقى (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (اونفرق) بين الحادث والباقى بما تبطل
به الملازمة المذكورة اعنى (باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضى) لوجوده (دون غيره) وهو الباقى
ومعناه أن الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم تتعلق به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده
هذا خلف بخلاف الباقى فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم تتعلق به القدرة لبقى على الوجود
وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع (اونقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم فى الاتقان) فان المؤثر فى
اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء
وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (فى كون الفاعل فاعلا) فان الفعل
مؤثر فى اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر فى
اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) تنقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) اى يوجبون مقارنتها
للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال
الحدوث فكذا الحال فى القدرة قال الآمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة
لم يجدوا اليه سبيلا الوجه (الثالث انه) اى كون القدرة مع الفعل لا قبله (يوجب حدوث قدرة الله
تعالى اوقدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث
قدرته اومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته
فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا فى القدرة الحادثة لكان ممتنعا
فى القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل فى الازل غير ممكن فلا تتعلق به) القدرة القديمة
قال المصنف (وفيه) اى فى هذا الجواب الذى ذكره الآمدى (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم
اعنى وجود القدرة قبل الفعل (وماذكروه) فى الجواب (بيان للسبب) الذى به كان المقدور
متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لادفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل
الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت
وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة فلابد أن يقال هناك تعلق معنوى غير
كاف فى وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به فى الجملة (وايضا) ان امتنع
تعلق القدرة بالفعل فى الازل لامتناع كون الفعل ازليا (فالتعلق) اى تعلقها بالفعل (قبله بزمان)
متناه (لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه) اى بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل
الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب فى الجواب أن يقال القدرة
القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها
على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب
عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها
مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل
معه لا قبله (يلزم ان لا يكون الكافر) فى زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) فى تلك الحالة
المتقدمة عليه بل نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة

فلا

فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التى يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة فكون الشئ مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو) اى ذلك الشئ (متعلقا للقدرة او) يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل فى الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذى هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به وأما ما ذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فمبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتى بطلانها (فروع للمعتزلة) مبنية على مذهبهم فى القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائى فجوزه) اى الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه فى المباشر دون المولد) اى لم يجوز الخلو عند عدم المانع فى الافعال المباشرة وجوزه فى الافعال المولدة وقد تبين أن القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة * الفرع (الثانى) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) فى وقوعه (الى آلة كالقائمة بالمحل) اى كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) فى وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) اى كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا تتعلق بما فى غير محلها الفرع (الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة) اى يستحيل أن توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا فى كيفية تعلقها به (فقيل القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) اى هى فى وقت وجودها متعلقة بالمقدور فى الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة الا فى الحالة الثانية وكذلك المقدور فى الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا فى الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) اى هى فى تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل فى الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل فى الحالة الثانية فقط قال الآمدى ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائى) قال (الفاعل فى الحالة الاولى) التى وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه (يفعل وفى) الحالة (الثانية) التى هى حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (فى) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (فى) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتمر) يقال (يفعل مطلقا) اى فى الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال الفرع (الرابع قال) ابو الهذيل (العلاف القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب ان تكون (قبلها) قال الآمدى هذه وامثالها من الاختلافات التى لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان فى غير مهم فلذلك اعرضنا عنها (المقصد السادس الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعا عنه (منعه الاشاعرة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه فى حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) اى بكون الممنوع قادرا على الفعل (المعتزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة)

دون المقدور (والمنع) بعكسه فانه لايضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (او) وجوديا (مولدا الضده) اى ضد المقدور كالاعتمادات الثقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (او) كان (عدميا) كانتفاء شرط من شرائط المقدور ومثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافى وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادّعوا الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد) اى قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على مامنع منه لم يكن فرق بين الزمن الذى لايتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولاصفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الاول أن يقال (عندنا لافرق) بينهما (الا مايعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) اى فى المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) اى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة فى الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثانى انا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيدا او خلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة فى المقيد (الى طرو ضد) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه * (المقصد السابع قال الشيخ) واكثر اصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لاقبله (انها) اى القدرة الواحدة (لاتتعلق بالضدين) والالزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لاتتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لامعا ولاعلى سبيل البدل بل القدرة الواحدة لاتتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك أن مانجده عند صدور واحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراته) المتضادة وغير المتضادة (وقول ابى هاشم) من بينهم (متردد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاعتقادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لاتتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة اخرى كل واحدة منهما) اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتهما) التى هى افعال القلوب والجوارح (جميعا غير أن كلا منهما) (لايؤثر فى متعلقات الاخرى لعدم الآلة) اى يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب (وقال ابن الراوندى) من المعتزلة وكثير من اصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لامعا واجمعت المعتزلة على انها) اى القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات (مع اتفاقهم) بأسرهم (على انه لايقع بها) اى بتلك القدرة الواحدة (مثلان فى محل) واحد (فى وقت) واحد (وانهم) اى المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لامعنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) اى طرفى الفعل المقدور (ومن لايكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذى هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ الى الفعل بحيث لايقدر على الانفكاك عنه (لاقادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) اى على كون

المكلف

المكلف قادرا متمكنا من الفعل (بثبت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بأنه ان اريد بكونه مضطرا أن فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ماندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا فى تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافى القدرة الا ترى أن من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون فى مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدى ولئن سلمنا أن القادر على الشئ لا بد أن يكون قادرا على ضده قلنا جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازى القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولا شك ان نسبتها) اى نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهى قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضا (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولا شك انها) اى القوة المستجمعة (لا تتعلق بالضدين) معا والا اجتمعا فى الوجود (بل هى) اى القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين اوغير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة فى وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة فى تلك القوة المجردة الا ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهى مع الفعل) لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعرى (اراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة أن يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظى وليس بشئ لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هى فى انفسها متخالفة بالماهية اوبالهوية * (المقصد الثامن العجز عرض) موجود (مضاد للقدرة) باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة (خلافا لابى هاشم فى آخر اقواله حيث ذهب الى انه) اى العجز (عدم القدرة) ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافا (للاصم) فانه نفى كون العجز عرضا موجودا (من حيث انه نفى الاعراض) مطلقا (لنا) فى اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع) من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هى الا أن فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليس هذه الصفة فى الممنوع (ولابى هاشم ان يجعلها) اى التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) فى الزمن ووجودها فى الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازى لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من أن جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بأن لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن اوبما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا

بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى فى الاصح من قوليه (العجز انما يتعلق بالموجود)
دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (فان
التعلق بالمعدوم خيال محض) لا عبرة به اصلا واختار على هذا القول أن العجز لا يسبق المعجوز عنه
ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره فى القدرة (وله قول ضعيف) هو (انه) اى العجز (انما يتعلق
بالمعدوم) دون الموجود (واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام
المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه)
اى تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) اى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز
تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة
بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه فى هذا القول وأما على القول الاول
فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذى هو الاصح (انه) اى العجز (ضد القدرة)
فى جهة التعلق (فتعلقهما واحد) والا لما تضادا فى التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون
العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف
متعلقهما لم يتضادا (و) معتمد القول (الثانى) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام)
مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) فى الاستدلال على القول الثانى ان لم يتعلق العجز بالمعدوم
(يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القران) اى يلزم أن لا يكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان
بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه
عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بأن المعارضة انما تكون
بالامثال لا باعدامها (لكان حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بأن العجز يقال باشتراك
اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما فى المرتعش
فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثانى وعاجز عن القعود بالمعنى الثانى والمتحدون عاجزون
بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكأن الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه * (المقصد
التاسع المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال) منهم هو (تبع للارادة فلانه)
اى كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون
المقدور تبعا للارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) فى صناعة زاولها مدة
مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) اى لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها
لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة
(فى حرف واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) وأما الاشاعرة فقد حكموا
بأن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها * (المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة
فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدورا له او ليس ضدا لها فجاز أن يكون فعله مقدورا له فنقول (اتفقت
المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة
(القليلة) منه) بالتجربة) ثم اختلف المجوزون فى هذه الافعال القليلة (فقيل هى مقدورة له) وان كان
لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال
الاستاذ ابو اسحاق هى غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات
(وتوقف القاضى) ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها
ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدى قد ندعى الضرورة فى العلم بكونها مقدورة
للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده فى نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما
فى حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما فى النائم لم يبعد عنه التشكك فى تسويتهما

فى حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان فى غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضى
نوع حزازة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا فى حق
المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط فى الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل أن يقول اذا كان النوم
مضادا للعلم وباقى الادراكات فماذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله
(واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين) اى جمهورهم (اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك) حالة النوم
(من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك
من الشرائط المعتبرة فى الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات فى شئ بل هو من قبيل الخيالات
الفاسدة والاوهام الباطلة (واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) فى الادراك (شيأ من ذلك) اى مما ذكر
من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلانه) اى الادراك فى حالة النوم (خلاف العادة) اى لم تجر عادته
تعالى بخلق الادراك فى الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد للادراك) فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا
ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) ابو اسحق (انه) اى المنام (ادراك حق)
بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) فى نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات
وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) فى يقظته من ادراكاته (فلو جاز
التشكيك فيه) اى فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح فى الامور
المعلومة حقيقتها بالبديهة (ولم يخالف) الاستاذ (فى كون النوم ضدا) للادراك (لكنه زعم أن الادراك
يقوم بجزء) من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين فى محل واحد
(وقال الحكماء المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك) وذلك أن الحس المشترك مجمع المحسوسات
الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وأدتها الى الحس المشترك صارت
تلك الصور مشاهدة هنالك ثم ان القوة المتخيلة التى من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما
انطبعت تلك الصورة فى الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان
الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة فى الحس المشترك ومن طباع القوة
المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعنى رسم الصور
فى الحس المشترك الا أن هنالك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج
على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التى تركبها المتخيلة فيعوقها
ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتتعوق
بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او أحدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها فى التصوير
ولا شك أن الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش
الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة فى الحس المشترك
موجودة فيه (ويكون ذلك) اى وجدانه فى الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين * الاول
ان يرد) ذلك المدرك (عليه) اى على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهى تأخذه من العقل
الفعال فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل فى جميع المبادى العالية
والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادى اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش
ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الا أن استغراقها فى تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل
لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من
الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات
لاحت لها اشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلى المنتقش فى النفس (يلبسه) ويكسوه (الخيال)
اى القوة المتخيلة (لما جبل) الخيال (عليه) من المحاكاة و(الانتقال) من شئ الى آخر مشابه له بوجه ما

(و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (والتركيب) بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى (صورا) اى يلبسه صورا جزئية (اماقريبة) من ذلك الامر الكلى (اوبعيدة) منه (فيحتاج) فى معرفة مارتسمت فى النفس على الوجه الكلى (الى التعبير وهو أن يرجع المعبر) رجوعا (قهقرى مجردا له) اى لما رآه النائم (عن تلك الصور) التى صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة اوبمراتب على حسب تصرف المتخيلة فى التصوير والكسوة (ماأخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما فى نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) اى فيما اخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) مارآه النائم (من غير حاجة فى الرؤيا الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة فى تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه * الوجه (الثانى ان يرد عليه) اى على الحس المشترك لا من النفس بل (اما من الخيال) الذى هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه فى اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكره فى شئ) وارتسمت صورته فى الخيال (يراه فى منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها فى الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجبه مرض كثوران خلط) من الاخلاط الاربعة (اوبخار) فان المرض اذا أثار خلطا او بخارا أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط اوبخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال اومما يوجبه مرض اوغلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبير له (فروع للمعتزلة) متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها) اى مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حملها) اى عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدى وان كان الموجود فى اكثر النسخ حملهما (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حمل احداهما) اى احدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احداهما من غير تعيين اى هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة ايضا (والكل) اى جميع هذه الاقوال الثلاثة (مناقض لاصلهم) ومذهبهم (فى) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فان المائة الاخرى معينة كانت اوغير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها اوغير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ماذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو (ان لا تتعلق القدرة الواحدة (فى وقت) واحد (فى محل) واحد (من جنس) واحد (باكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) فى الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعنى أن المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى الاعتمادات فى احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة فى القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا اوان تخيل فى المائتين المتلاصقتين فما يقولون فى مائة اخرى منفصلة

عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير
ما يوازى اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك فى المأتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها
بالقدرة التى تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد
فى محلين مختلفين * الفرع (الثانى شخصان يقدر كل) منهما (على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه)
اى على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فمنهم من قال) وهو أكثرهم (حملها
واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل فى كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله
حال الانفراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر
(وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا (ومنهم من قال)
وهو عباد الضيمرى والكعبى (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل
(للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت انهما فعلان فى جزء واحد من المائة المحمولة (ولا يخفى ما فيه من التحكم)
اذ لا بد أن يكون فعل كل منهما فى بعض معين فى نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء)
من اجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما
* الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد
فى محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز أن يحرك الشخص بقدرة واحدة جزأ
الى جهة وجزأ آخر الى جهة اخرى وجزأ ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بأن يضرب مثلا يده عليها دفعة
فتتفرق فى تلك الجهات (واما فى محال مجتمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة
فيها حركات متعددة بأن تتحرك معا الى جهة واحدة (بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة) متلاصقة
(عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير القدرة
على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب أن يكون عدد
القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة (والا) اى وان لم تكن القدرة على تحريك
جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز أن تكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك
جزئين (امكان) اى تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت)
اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم أن تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت
بطلان عدم الاولوية قال الآمدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل
تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة
وتوجب فى كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام
ثقل ولا زيادة فى الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك
قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك سببا غير أنا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه
عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذى قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب
اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هناك حركات بعدد الاجزاء
لجواز أن يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وأن يقال
ايضا جاز أن يتوقف التحريك فى المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير أن يكون
عدد القدر كعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك وأما الجبائى فانه قال انضمام الاجزاء مانع من
التحريك الا ترى انا نجد القادر على المشى يمتنع عليه المشى بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب
انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبنى على اصله فى جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة
المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز أن يكون المنع اعنى مختص بصورة
القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أن مانع

القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير أن يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود فى اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) أى من الفروع (قال الجبائى الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فانه مانع عن المشى لمن هو قادر عليه (وهو) اى كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) اى بكون الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائى (كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى) معها وحكم بأنه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضى كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه (المقصد الحادى عشر) اى من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم فى شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادى عشر فلا وجه له (القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم أن رفع شئ اشق واقوى من تحريكه دحرجة (وعليه) اى على المنع (البهشمية) اى الطائفة التابعة لرأى ابى هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة يمنة ويسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما زيد عليها * (المقصد الثانى عشر) بل الحادى عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين * الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهى بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك أن احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة) فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هى كيفية تابعة له (الثانى المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته فى تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج * (المقصد الثالث عشر) بل الثانى عشر قال الامام الرازى لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود فى الحيوان الذى يمكنه به أن يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما أما المبدا فهو القدرة اعنى كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وأما اللازم فهو أن لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان مزاول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صدته ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعنى الصفة المؤثرة فى الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن أن يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان فى الحقيقة انفعالا بناء على أن المعنى الذى وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذى تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كأنه امر ممكن فى ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من أن حدوث المربع

بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اى مربعه يساوى مربعيهما واذا انتقش هذه المعانى على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما فى الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد هنا جنسها) اى المقصود فى هذا المقصد بيان القوة التى هى جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا (مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) اى فى هذا الحد (المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء) وهذا مبنى على ما يتبادر الى الاوهام من أن الانسان هو هذا الجسم والتحقيق أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى أن يمثل بمعالجة الانسان نفسه فى ازالة الاخلاق الردئة التى هى امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم أن التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوه اما فعل واحد أو افعال مختلفة وعلى التقديرين اما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية وما فى معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض فى وصف جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) اى هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) اى على الشئ الذى تعلق به هذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التى يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر القدرة فى ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازى ووجهه بأن القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف (وهذا) اى الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتى فانه) اى الامكان الذاتى (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وينعكس من الطرفين) اى طرفى الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا و بالعكس (دون هذا) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن أن يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت أن الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن أن يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن أن تكون انسانا مع صدق قولنا لاشئ من النطفة بانسان بالضرورة فتأمل (وقد تقال) القوة (فى العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (و) تقال القوة (لما به القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم أن القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة ففى المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة وقد قيل اراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها (و) تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهى بمعنى القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية (المقصد الثالث عشر) وفى النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) اى عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير أن يروى فى حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر فى نغمة نغمة) اوفى نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا

(وينقسم) الخلق (الى فضيلة) هى مبدأ لما هو كمال (ورذيلة) هى مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما)
وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيأ منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج
الى قوى ثلاث احداها القوة التى تعقل بها ما تحتاج اليه فى تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية
وثانيتها القوة التى بها تجذب ما ينفع البدن ويلايمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما يدفع به
ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة
طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هى (الوسط) من احوال هذه القوى (والرذيلة) هى
(الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) اى غير الفضيلة والرذيلة (ما ليس) شيأ (منهما) اى من
الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هى الاوساط من احوال القوى المذكورة
والرذائل الخلقية اصولها ستة هى اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى
من قبيل التفريط كلا طرفى كل الامور ذميم (فالعفة هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور)
الذى هو افراط هذه القوة (والخمود) الذى هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية)
متوسطة (بين التهور) الذى هو افراط فى هذه القوة (والجبن) الذى هو تفريط فيها (والحكمة هيئة
للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجربزة) التى هى افراط هذه القوة (والبلاهة) التى هى تفريطها
فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شئ واحد
هو الجور وفى الملخص قد ظن بعضهم أن الحكمة المذكورة ههنا هى التى جعلت قسمة للحكمة
النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة
تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور
التى وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه
ايضا أن الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم
بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبه له أن الافراط المذموم انما يتصور
فى القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعنى النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت
افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من
اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله فى المبدأ
والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة فى العدالة كما يظهر بأدنى
تأمل فى مقالاتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة
من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك فى اصل القدرة وايضا لا يجب فى الخلق أن يكون مع الفعل كما
وجب ذلك عند الاشاعرة فى القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين
على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد أن يكون متعلقا باحد طرفى الفعل وأحد الضدين
(خاتمة فى تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر) فى النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة
(المحبة قيل هى الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأبيد (ومحبتنا لله ارادتنا لطاعته)
وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق
الذى فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار وأما محبتنا لغيره
فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه
والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثانى) من تلك الامور (عند المعتزلة ان الرضاء هو
الارادة) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا (وعندنا) ان الرضاء هو (ترك الاعتراض)
فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم
فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما فى حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض اضده

اولم يتعرض و أما عدم مالاقدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل ان كان قصدا) اى عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة (ولذلك يتعلق به) اى بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا (وقيل انه) اى الترك (من افعال القلوب) لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) اى الترك (فعل الضد لانه مقدور والعدم) اى عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصلح اثر القدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح أن يكون العدم اثرا للقدرة قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما اوكلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم هو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) اى الذى ذكرناه فى تفسير ماعدا الترك (انما يصح اذا لم نفسرها) اى الارادة (بالصفة المخصصة) لاحد طرفى المقدور بالوقوع (بل بالميل) اوما يقتضيه من اعتقاد النفع اوظنه أما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص مالا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذى يجب أن تقارنه الصفة المخصصة النوع (الخامس) من انواع الكيفيات النفسانية (بقية الكيفيات النفسانية وفيه) اى فى هذا النوع (مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان) لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجدانى بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما فى سائر المحسوسات على مامر وهذا مما لا يخفى على ذى انصاف نعم قد يقصد فى المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظى (وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملايم هو كمال الشئ الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة المناسبة للقوة السامعة (والجاه) اى وكالجاه والرفعة (والتغلب للغضبية) وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ماهى عليه للقوة العقلية (وقولنا من حيث هو ملايم لان الشئ قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم أن فيه نجاة من العطب) والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية فى تعريف الالم قال الامام الرازى (وذلك) اى كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فانا ندرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع (حالة مخصوصة (هى لذة ونعلم) ايضا (ان ثمة ادراكا للملايم) الذى هو تلك الاشياء (واما ان اللذة هل هى نفس ذلك الادراك اوغيره وانما ذلك) الادراك (سبب لها) اى للذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الادراك (ام لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة اولا يمكن (فلم يتحقق) شئ من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) اى فى الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار أن تصورهما بديهى واجلى من تصور الملايم والمنافر قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصورا لكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر فى تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازى لا لذة) اى ليست اللذة امرا

محققا موجودا فى الخارج بل هى امر عدمى هو زوال الالم واليه اشار بقوله (وما تصورناها) اى من اللذة (انما هو دفع ألم) من الآلام (كالاكل) فانه دفع (لالم الجوع والجماع) فانه دفع (لالم دغدغة المنى لاوعيته) وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعنى زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية (ولا نمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) اى دفع الالم وزواله (احد أسبابه) اى احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة (انما نازعه فى مقامين احدهما انه) اى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الالم) فان من المعلوم البين أن اللذة امر وراء زوال الالم (وثانيهما انه لا يمكن ان تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الالم (ومما ننبه) على (انه قد تحدث) اللذة بطريق سواه (ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها) اى اللذة التى اوجبها ذلك الشئ (دفع لالم الشوق) اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة) والاطلاع على مسئلة علمية فجأة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له ألم بفقدانها فقد ظهر أن دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها فى ضمن جميع جزئياتها ومتألما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات أخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال ألم (ثم قال الحكماء الالم سببه) الذاتى (تفرق الاتصال) فقط (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع و يؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه و يلزم من ذلك تفرقها مما تنجذب عنه والاسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال فى المشمومات فبعضها مفرق و بعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على أن تفرق الاتصال سبب ذاتى للوجع (وانكره الامام الرازى فان من عقر) اى جرح يده (بسكين شديد الحدة فى الغاية (لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك) اى تفرق الاتصال (سببا) ذاتيا قريبا (لامتنع التخلف عنه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك (بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع (يعد) العضو (لسوء المزاج) الذى هو الالم (وحصوله يستدعى زمانا ما) وان كان قليلا (فريثما يبتدئ العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم) الذى هو مسببه (وربما احتج) الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شأنه أن يكون متصلا (وهو عدمى) فلا يجوز أن يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو وجودى بالضرورة (و) احتج ايضا على ذلك (بان التغذى مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا تتصور) هذه المداخلة (الا بتفريق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزأ من المغتذى بالفعل بأن يفرق اتصال اجزاء المغتذى ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذى فى اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء فى اكثر الاوقات (فيجب أن يؤلم) التغذى وليس كذلك لان المغتذى لا يجد ألما اصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مؤلم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما فى التحلل ولا معنى له الا أن ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية فى ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا ألم فيه

فان

فان قيل التفرق الحاصل من التغذى والنمو والتحلل تفرق فى اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا أن تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هى حاصلة فى جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا أن آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعنى بالالم الا المعنى المخصوص الذى يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذى هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو طبائعها لا التفرق العدمى فلا يلزمنا جعل العدمى سببا للوجودى واحتج فى الملخص بوجه آخر الزامى وهو أن الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة فى الاجسام التى تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما يختلف الاعراض والصور فى تلك الاجسام لاختلافها فى الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة اوكيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصور او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للالم (سببا آخر) فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ماذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعى يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعى ويتمكن فيه بحيث يصير كأنه المزاج الطبيعى والمختلف مزاج غير طبيعى يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعى بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم (تؤلم لسعة العقرب مالا تؤلم الابرة) بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) ويدل عليه برهان انى ولمى (اما انيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة فى جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هى على مزاجها الطبيعى حتى اذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية (والثانى) من المذكورين اعنى حرارة الغب (مدرك دون الاول) فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق (واما لميته فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كيفيتيهما (لا يحصل تأثر) للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطا بالتأثر (فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وازال) ذلك التمكن (كيفية العضو الاصلية) كما فى سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) اى بالمنافر الذى هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك الم واما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافى الذى هو الالم (ولذلك) اى ولان شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة (فان المحسوسات اذا استمرت) زمانا (يضعف الشعور بها متدرجا) اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس ايضا (حتى ربما لم يشعر بها) اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتى الحاس والمحسوس ويكون لها فى اول الوهلة سورة ثم تضمحل (وان شئت) شاهدا على ماذكرناه (فقس من داخل الحمام فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه) ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء

(فتراه) حينئذ (لا يدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء
(المقصد الثانى الصحة) على ماذكره ابن سينا فى الفصل الاول من القانون (ملكة اوحالة) لم يكتف بذكر احداهما تنبيها على أن الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه (يصدر عنها) اى يصدر لاجلها وبواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غير ماؤفة (وهذا) التعريف (يعم انواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب أن يكون صحيحا (وربما تخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان اوبالانسان فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر مامرّ (او) يقال كيفية (لبدن الانسان) الى آخره (كما وقع الجميع فى كلام ابن سينا) أما الاول فكما عرفت وأما الثانى فقد ذكره فى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير ماؤفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها وأما الثالث فقد ذكره فى الفصل الثانى من التعليم الاول من الفن الثانى من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازى على جعلها) اى جعل الصحة (من الحالة والملكة) اى من الكيفيات النفسانية سواء (لاهو أن مقابلها المرض وليس) المرض (منها) اى من الكيفيات النفسانية فلا تكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها (اذ اجناسه) اى انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهى) اى هذه الامور المذكورة (اما من) الكيفيات (المحسوسة اومن) مقولة (الوضع اوعدم) فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد اوانقص مما ينبغى بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول فلذلك حكم بأن سوء المزاج من المحسوسات وأما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار اوعدد اوشكل اووضع اوانسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة أن ينفعل واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعدّ سوء التركيب منه وأما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمى فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بأن عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود أن انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال (ولا شئ منها) اى من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذى هو جنسها منها ايضا فلا تكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التى سميناها مرضا وهى المزاج الملايم والهيئة الملايمة والاتصال الملايم واما عن امور عدمية هى عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت أن هناك كيفيات أخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة (واورد) الامام الرازى فى المباحث المشرقية (على هذا الحد الذى ذكر) للصحة (شكوكا) واجاب عنها ايضا (الاول لم قدم الملكة) على الحالة فى الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التى هى

الصحة اولا (حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها فقيل هى
صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك (اولان الملكة غاية الحالة) والعلة الغائية متقدمة فى الذهن وان
كانت متأخرة فى الوجود (الثانى فيه) اى فى الحد (اضطراب اذا سند) فيه (الفعل) وصدوره
(الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على أن مبدأ الافعال هو تلك الحالة
والملكة وقوله من الموضوع يدل على أن مبداءها هو الموضوع (ولا يكون) المسند اليه الفعل بحسب
الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على أن يكون كل منهما فاعلا له على حدة
(قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آلته) فى صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به
لاجلها و بواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى فى التعريف الثانى وفى الثالث ايضا
وأما ما يقال من أن فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشئ
الا أن يؤول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دورى) اى تحديد للشئ بنفسه حيث
عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة فى تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة
فى الافعال محسوسة) معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (فى البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس
بالمحسوس لكونه اجلى) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذى ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به
(فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهى حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير
سليمة) بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض فى الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم
فى الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض
فى الكيفيات النفسانية وبأن المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفى القانون ان المرض
هيئة مضادة للصحة وفى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس الشفاء مثل ذلك وفى الفصل الثالث
من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى لست اقول من حيث هو
مزاج او الم وهذا يدل على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفى المباحث المشرقية لا مناقضة
بين كلاميه اذ فى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما
مبدأ للافعال المأوفة فان سمى الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى
مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر أن يقال ان اكتفى فى المرض بعدم سلامة الافعال
فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلابد من اثبات هيئة
تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا فى ذلك (فلا واسطة بينهما) اى بين الصحة والمرض المعرفين
بهذين التعريفين (اذ لا خروج عن النفى والاثبات) فالكيفية التى بها تصدر الافعال عن موضوعها
اما أن تكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هى الصحة والثانية هى المرض (واثبت جالينوس
بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال الناقه ومن بيعض اعضائه آفة او يمرض مدة) كالشتاء
(ويصح مدة) كالصيف (لا صحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك) اى اثبات الواسطة بينهما انما
هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة و) تعلم (أنه اذا روعى شروط التقابل)
بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما اصلا لان العضو الواحد فى زمان واحد من جهة واحدة
لا يخلو من أن يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر
اذا روعى الشرائط المعتبرة فى التقابل (وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو) اى
امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا اهمل شئ من شرائطه جاز ارتفاعهما
معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض
فقد نسى الشرائط التى يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع
واحدا بعينه فى زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ ان جاز أن يخلو الموضوع

عنهما كان هنالك واسطة والافلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد فى زمان واحد فلا بد أن يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما أن لا يكون كذلك فلا واسطة الا أن يحد الصحة والمرض بحد آخر و يشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعنى أن يشترط فى حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه ماؤفا وفى كل وقت فيخرج من يصح مدة و يمرض مدة وأن لا يكون هنالك استعداد يقتضى سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط فى حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء فى جميع الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الا أن النزاع حينئذ يكون لفظيا (الفصل الثالث) من فصول الكيف (فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها) اى الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد (وللمتصلة التثليث والتربيع) اى كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع (واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم) المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر (مع اعتبار لون) قال الامام الرازى هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التى تعرض اولا وبالذات للكميات و بتوسطها لغيرها ويدخل فى ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعى اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما أن يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شىء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى بتوسط الجسم التعليمى ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون فكلا جزئى الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال ويتوجه على هذا أن يكون اللون والضوء داخلين فى هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا فى داخل الجسم وكذلك الضوء فى المضىء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكالزاوية) أن الزاوية كالخلقة فى انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله (فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما لا باستقامة) فالزاوية هى تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه أن الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير أن يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة فى سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر فى تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا أن يكون هنالك خط آخر يحيط معهما به ولا أن يكون ذانك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير أن يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت

والتساوى (وانها) اى ولانها (توصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفا وثلثا) لزاوية اخرى ولاشك أن هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرّف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطا واحدا (والجواب انه) اى هذا الاستدلال (انما يتم ان لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزى (لها) اى للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لها يجوز أن يكون (لانه) اى لان هذا المعروض الذى هو الزاوية (عارض للكم) كما فى الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذى هو الكم (و يبطله) اى يبطل كون الزاوية من الكم (انها تبطل بالتضعيف وتنعدم) اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التى هى اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز أن يبقى هنالك زاوية فى الجهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال فى تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك فى الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شئ بل يزد ادأبدا ومما يدل على أن الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هى بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هى تماس خطين من غير أن يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمى اعنى انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم فى رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها * المقصد * (الثانى قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية) اى على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض (و) قالوا (انه اذا اثبت احد طرفيه) على حالة (وأدير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهى شكل) اى مشكل (يحيط به خط فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اى من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها (ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اى الى ذلك السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط فى الجانبين قطرها (واذا اثبت احد ضلعى المربع المتوازى الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة أن يقال اذا اثبت احد أضلاع سطح متوازى الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازى للمثبت كما أن القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة) اى احد ضلعى القائمة (من المثلث وادير المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير

(وهو جسم احد طرفيه دائرة) هى قاعدته (والآخر نقطة) هى رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض عليه) اى على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) اى بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم أن ما نقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها فى انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه فى الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احداهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذى هو فى اصطلاحهم سطح متساوى الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذى ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والجسمات (كله امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها فى مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافى ذلك كون احكامها يقينية ألا ترى أن العدد المركب من الوحدات التى هى امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال فى المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال فى معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة فى نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل بأحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شئ من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة (تنبيه) على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من أنواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) فى المقولات وانواعها (حصلت مقولات غير متناهية) اى غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كأن تركب مثلا الاقسام الاربعة التى للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغى أن لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا (الخلقة انما اعتبرت) وجعلت داخلة فى هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) اى بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعنى أن الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح أن يقال للشئ انه حسن الصورة اوقبيح الصورة (وهما) اى الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحده او للون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ان ادعوا أن بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها فى كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما فى متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وأدرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا فى ذلك فاكتفينا بها * (الفصل الرابع) * من فصول الكيف (فى الكيفيات الاستعدادية) وهى (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفا) ولا قوة كالممراضية (واما) استعداد (نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا) كالمصحاحية (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست منها) اى من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشئ منها) اى من هذه الثلاثة التى تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذى هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء

من الكيفيات الملموسة على مامرّ * المرصد * (الرابع) من مراصد الموقف الثالث (فى النسب) اى المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان انها موجودة فى الخارج اولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعنى الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء (المقدمة أثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين) فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداه منها (لوجوه الاول لو وجدت) الاعراض النسبية (لزم التسلسل) فى الامور الموجودة (امّا اوّلا فلانّ) هذه الاعراض لابدّ لها من محل ولاشك أن (محلها يتصف بها فله اليها نسبة) بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) ايضا على ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بأن يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (وامّا ثانيا فلانّ لوجودها) الزائد على ماهيتها لما مرّ (اليها نسبة) هى اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان (وامّا ثالثا فلانّ لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة فى الاعيان لكان التقدّم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومامع المتقدّم متقدّم فيكون التقدّم الموجود مع الزمان المتقدّم متقدّما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدّم تقدّم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهنالك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه (الثانى لو وجدت) النسب (لوجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها نسبة متكررة (وهى لا تتحقق الا بوجود المنتسبين) مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتاخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من اجزاء الزمان (معا) وانه باطل قطعا الوجه (الثالث لو وجدت) النسب فى الخارج لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لانّ له مع كل حادث اضافة) اليه (بانه موجود معه و) له (قبله) اى قبل كل حادث اضافة اخرى اليه (بأنه متقدّم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بانه متأخر عنه) وهذه الاضافات حادثة أمّا التى مع الحادث او بعده فلا شبهة فى حدوثها وأمّا التى قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول (وأثبتها) اى الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما فى المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رآى قوّة الحجة التى ذكرها الحكماء على وجودها اذعن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة (التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور النسبية (بانّ كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وامثالهما من النسب (مما نعلمه ضرورة) اى نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هنالك فرض فارض واعتبار معتبرا ولم يوجد ولقائل أن يقول ان ادعيتم أن الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدّعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية فى الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى فى الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بأن الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التى حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفى النفى نفيا وهو محال ويجاب عنه بأن حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشئ بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تنفى كون جميع النسب موجودة فى الخارج) اى هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الاضافات) والنسب (امورا موجودة فى الخارج حقيقتها انها اضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها اضافات) لا تحقق لها فى الخارج بل (يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر) بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان (و) القسم (الاوّل) من هذين (ينتهى عند حدّ) اى يجب انتهاؤه الى حدّ لا يتجاوزه (دون الثانى) اذ لا يقف عند حدّ لا يمكن للعقل أن يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد

انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل فى الامور الخارجية لجواز أن تنتهى السلسلة الى نسبة موجودة يكون مابعدها من النسب اعتبارية اذليس يلزم من وجود الفوقية فى نفسها أن يكون حلولها فى محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة فى الماهية لايقتضى اشتراكها فى الوجود لجواز أن يكون بعض افراد الماهية موجودا و بعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين * (الفصل الاول * فى مباحث المتكلمين فى الاكوان وفيه مقاصد) سبعة (الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون) والجمهور منهم على أن المقتضى للحصول فى الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول فى الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) اعنى مثبتى الحال (ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول فى الحيز بالكائنية والصفة التى هى علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله فى الحيز وعلته (قال الامام الرازى) فى الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشئ معناه تحيزها تبعا لتحيزه) فاذا فرض أن حصول الجوهر فى الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر (فيلزم الدور والجواب ماقد عرفته) فى المرصد الاول من هذا الموقف وهو أنا لانسلم أن معنى القيام ماذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع انه) ان سلم أن معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه (قد تكون ذات الصفة) لا قيامها بالجوهر (علة للحصول و يكون تحيزها) الذى هو قيامها (معللا به) اى بالحصول (فلادور و) قوله (ربما قال) اشارة الى ماوجد فى نسخة اخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التى هى علة للحصول (ان توقف على التحيز) اى الحصول فى الحيز (لزم الدور) لانه لما عللنا حصول الجوهر فى حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض أن قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه مامر من أن العلة ذات الصفة من حيث وجودها فى نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) اى وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول فى الحيز (جاز انفكاك العلة) التى هى تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذى هو الحصول فى الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن أن توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذى هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لايوجب دورا ممتنعا) وتقريره على مافى كتاب الاربعين انه ان عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أن تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المصنف (وهو) اى ماذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بأن مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا أن ههنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بأن قيام الصفة بالشئ معناه أن تحيزها تابع لتحيزه ولا شك أن تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود أما اولا فلانه لاتصريح بذلك المعنى فى هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما أن يتوقف على حصوله فى الحيز اولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه وأما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما فى النسخة الاولى فلاوجه لجعله جزأ لدليل آخر وأما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف الخ وهو أن قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد ابطله هذا القائل بأن عدمه لايستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثانى المذكور

فى الكتاب (تنبيه) على ما تمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه أما التمسك فهو انهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز) الذى هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات الجوهر تقتضى حصوله فى حيزما اى حيز كان (وانما يقتضى حصوله فى حيزما) مخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط يعينه) اى يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهنالك امران احدهما الكائنية اعنى الحصول فى الحيز المخصوص (و) ثانيهما (الكون) الذى (هو نسبته) اى المقتضى لنسبته (الى الحيز المخصوص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذى هو المقتضى وبين الحصول فى الحيز اعنى الكائنية المقتضاة (ظاهر) وأما الجواب فهو قوله (لكن) اى نحن نسلم أن نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لابد لحصوله فى حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن (الكلام فى ثبوت ذلك المقتضى) وانه ماذا فنحن لا نسلم أن حصوله فى الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فان الحصول فى الحيز المخصوص) انما يثبت له (عندنا بخلق الله تعالى) فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له *(المقصد* الثانى انواع الكون اربعة) هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) اى حصول الجوهر (فى الحيز اما أن يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثانى) وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان لانه (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان ويرد على الحصر) اى على حصر القسم الثانى فى الحركة والسكون (الحصول فى اول الحدوث) اى حصول الجوهر فى الحيز فى اول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر فى اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال ابو هاشم) واتباعه (انه) اى الكون فى اول الحدوث (سكون) لان الكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا فى السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول فى الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكنات) فى تلك الاحياز (فان قيل) فى ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لا شك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان احد الضدين لا يكون جزأ للآخر (قلنا) فى رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا (واما الحركة الى الحيز فلا تنافى السكون فيه فانها) اى الحركة الى الحيز (نفس الكون الاول) (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه (وهو) اى الكون الاول فيه (مماثل للكون الثانى فيه) لما مر من اشتراكهما فى اخص صفات النفس (وانه) اى الكون الثانى فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) اى الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدى ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان فى بعض الصفات ولا نسلم أن ما ذكر اخص صفاتهما (و) ايضا (يلزمهم ان يكون الكون الثانى حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق فكذا الثانى قال الآمدى وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيرى جوابه واشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) اى يلزمهم أن يكون الكون الثانى حركة الا أن يعتبر (فى الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول فى ذلك الحيز لا ان تكون مسبوقة بالحصول فى حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثانى حركة لانه مسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا فى هذا المكان والحاصل انا لا نعتبر فى السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون فى اول

زمان الحدوث سكونا ونلتزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر فى الحركة عدم المسبوقية بالكون فى ذلك الحيز ولا نكتفى بما مرّ من كونها مسبوقة بالكون فى حيز آخر حتى لا يلزمنا أن يكون الكون الثانى حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا فى الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم أن يكون الكون فى اول زمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) اى حين اعتبر فى الحركة ما ذكر اندفع ذلك الاشكال لكن (لا تكون الحركة مجموع سكنات) لان الكون الثانى سكون وليس جزأ للحركة وهو مردود بانهم يدعون أن جميع اجزاء الحركة سكنات لا أن كل سكون يجب أن يكون جزأ للحركة وهو ظاهر فان الكون فى اول الحدوث سكون عندهم وليس جزأ الحركة اصلا (والنزاع) فى أن الكون فى اول زمان الحدوث سكون اوليس بسكون (لفظى) فانه ان فسر السكون بالحصول فى المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول فى الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول فى المكان الثانى اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك أن الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (واما الاول) وهو أن يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء) اى مكان خال عن المتحيز (عند المتكلمين) فانهم يجوزونه (فالاجتماع واحد) لا يتصور الا على وجه واحد هو أن لا يمكن تخلل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فمنه قرب و) منه (بعد متفاوت) فى مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بأن المجاورة عين الاجتماع (واعلم ان الاجتماع قائم بكل جزء) اى جوهر (بالنسبة الى الآخر لانه امر) واحد (قائم بهما) معا فانه غير جائز عندهم لما مرّ من أن العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا أن يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة (او وضع احدهما) اى ولا ان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة (الى الآخر فانهم) اى المتكلمين (لا يثبتونه) اى الوضع ويثبتون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فههنا اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذى ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية فمنهم من يتوهم أن اجتماعا واحدا قائم بمحلين ومنهم من يتوهم أن الاجتماع من مقولة الوضع * (المقصد * الثالث الكون) اى الحصول فى الحيز (وجوده ضرورى) بشهادة الحس (وكذا انواعه الاربعة) على رأى المتكلمين موجودة (اذ حاصلها كما علمت) من وجه التقسيم (عائد الى الكون) الذى هو نوع واحد فى الحقيقة (والمميزات) التى بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض (امور اعتبارية) لا فصول حقيقية منوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) اما فى مكان آخر كما فى الحركة او فى ذلك المكان كما فى السكون على رأى (او غير مسبوق به) اى بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما فى السكون على رأى آخر (و) نحو (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعدمه) كما فى الافتراق والاجتماع ولا شبهة فى أن هذه الامور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا) فالمجردات لا توصف بالسكون الذى هو امر عدمى عندهم اذ ليس من شانها الحركة (تنبيه اذا قلنا ليس فى الخارج الا الكون والفصول المميزة) المذكورة امور (اعتبارية) لا فصول حقيقية منوعة (كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا فى الماهية (بل) ربما لا توجب ايضا اختلافا

فى الهوية الشخصية (اذ السكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق
بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق)
مادام منفردا (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرض اله والسكون) الثابت له اولا باق (بحاله
لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته * (المقصد * الرابع فيما اختلف فى كونه متحركا وذلك فى صورتين
الاولى اذا تحرك جسم) من مكان الى آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لانها
قد فارقت احيازها (واختلفوا فى) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل متحرك) والا كان ساكنا
اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه وليس بساكن (اذ لو سكن) مع حركة
باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه (ولانه) اى الجوهر
المتوسط داخل (فى الكل والكل) داخل (فى حيز الكل فهو) داخل (فى حيز الكل) فيكون متحيزا به
ايضا (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) اى عن حيز الكل (الى) حيز (آخر) اذ المفروض أن الكل خرج
بتمامه عن حيزه فيكون هو أيضا متحركا (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك اذ حيزه الجواهر
المحيطة به) وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر فى حيزه فلا يكون متحركا (والاولون) القائلون
بكونه متحركا (جعلوه) اى جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذى يشغله) الجوهر
المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز
كما سيصرح به (وكذلك اختلف فى المستقر فى السفينة المتحركة) فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط
وقيل متحرك وكيف لا (وانه اولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به)
اعنى الجواهر الهوائية التى احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح
المحيط به (والحق انه نزاع لفظى يعود الى تفسير الحيز كما نبهتك عليه) آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان
المستقر فى السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر
وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطانى مفارقا لحيزه اصلا وأما المستقر المذكور فانه
يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو
المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه أصلا الصورة (الثانية) قال الاستاذ ابو اسحق
(اذا كان الجوهر مستقرا فى مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة الى جهة (بحيث تتبدل المحاذاة
بينهما (فالمستقر) فى مكانه (متحرك والزم) على هذا القول (ما اذا تحرك عليه) اى على الجوهر المستقر
(جوهران كل) منهما (الى جهة) مخالفة لجهة الآخر (فيجب ان يكون) الجوهر المستقر (متحركا الى
جهتين) مختلفتين (فى حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم
يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذى ذكرتموه من كون
الشئ الواحد فى حالة واحدة متحركا الى جهتين (انما يمتنع فى حركة يزول بها المتحرك عن مكانه
دون ما يزول بها المكان عنه) كما فى الصورة التى فرضتموها (وشدد النكير عليه) اى على قول الاستاذ
(ولا معنى له) اى للانكار وتشديده (لانه نزاع فى التسمية) فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف
المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف فى المتحرك او فى غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه
كما أن جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون
الحركة عن المكان الاول عين السكون فى المكان الثانى فالتزموهما والمخالفون له يطلقونه على
القسم الاول ولا مشاحة فى الاصطلاحات * (المقصد * الخامس) اتفق القائلون بالاكوان على انه
(يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست الا ما نقل عن بعض
المتكلمين) من (انه منع ذلك) ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد (حذرا من لزوم
تجزيه وهو مكابرة) وانكار (للمحسوس) فان الحس يشهد بالتلاقى بين الجواهر من جميع الجهات

(و) هو (مانع من تاليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقى من جميع الجوانب كيف
يتحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية
ولا ممكنة التلاقى (واتفقوا) ايضا (على المجاورة) والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم
اختلفوا فقال (الشيخ) الاشعرى (والمعتزلة المجاورة) اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن
أن يتخللهما ثالث كما مر (غير الكون) الذى يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هى امر زائد عليه
وذلك (لحصوله) اى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) اى دون
المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا (و) قال الشيخ والمعتزلة ايضا
(التاليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحدثان عقيبها
(و) قالوا ايضا (المباينة اى الافتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التى هى شرط للتأليف (فلذلك تنافى
المباينة (التأليف) لان ضد الشرط ينافى المشروط (لا لانه ضده) اى لا لان المباينة بتأويل الافتراق ضد
التأليف (ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاورله (واما
المماسة والتأليف فيتعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فهنا) اى فيما اذا احاط
بالجوهر الفرد ستة من الجواهر فى جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهى) اى
المماسات الست (تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين) الجوهر (الرطب و)
الجوهر (اليابس تولد تأليفا) واحدا بينهما (قائما بهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من
الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر
واليه اشار بقوله (فههنا) اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر فى جهاته (تأليف واحد واذا
جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل) ههنا (ست تأليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء)
من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وابطلوا) اى ابطل هؤلاء (وحدة التأليف) التى ذهبت اليها
الطائفة الاولى (بانه) قد مر أن المباينة مضادة لشرط التأليف اعنى المجاورة فتكون منافية له
ولا شك انه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (معه) اى مع الجوهر المحاط بها
(وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة) لاستحالة أن يبطل
التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) ابو اسحاق (المماسة) بين الجواهر (نفس المجاورة)
بينهما (وانهما متعددتان) بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضد لهما حقيقة)
وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على اصله فتكون المباينة عنده ضد
المماسة والتأليف حقيقة (وقال القاضى) ابو بكر (اذا خص جوهر بحيز) اى اذا حصل فيه (ثم توارد
عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (اخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل
لذلك الجوهر (قبل وبعد) اى قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت
الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون
المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون
المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة
لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذى ذكره القاضى (اقرب الى الحق بناء على) اصول
اصحابنا من (عدم اشتراط البنية) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع أن يكون
الجوهر أو ما قام به مؤثرا فى حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع أن يستفاد مما ليس قائما به سواء كان
مباينا له او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على أن قول القاضى أقرب الى
الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدى من تزييفاتها لانه زيادة تضييع للاوقات (فروع) على اصول
اصحابنا فى الاجتماع والافتراق (الاول الجوهر الفرد) المنفرد عن غيره يتصور (له ست مماسات معينة)

لان

لان ما يماسه لا يكون الا معينا (وضدها) اى ضد تلك المماسات المعينة (ست مباينات غير معينة) لان ما باينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث او اكثر (هذا) اذا كانت المباينة (قبل المماسة واما) اذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (فى قول يضادها) اى يضاد المماسات الست المعينة (ست مباينات غير معينة) كما فى القسم الاول (و) قال (فى قول) آخر يضادها (ست) من المباينات (معينة هى المباينات (الطارئة على المماسات) المعينة قال الآمدى (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسة) وكذا المباينة عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لم لا يجوز أن يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضى الفرع (الثانى) الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين فى حيزين بينهما احياز (كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر) بلا شبهة (فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته) بمقدار حركته فبطل ما قاله الاصحاب (اللهم الا ان يراد) اى يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) اى الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة امر زائد) على الكون (هى المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا) اذ مرادهم أن نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده أن الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدى اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد ألا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وأن كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبنى على أن الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضى الفرع (الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوهرا آخر (من جهة فهل يقال انه مباين) لذلك الجوهر الآخر (من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول (المماسة) فى تلك الجهة الاخرى (ام لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة) والمماسة (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ) اى حين هو مماس له من الجهة الاولى (وهذا نزاع لفظى) لانه ان اعتبر فى المباينة امكان المماسة فى تلك الحالة فالحق هو الثانى وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع (الرابع يجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر العالم) بحيث لا يتصف شىء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية (وقيل لا) يجوز (اذ لا تجوز المجاورة) بين الكل ولا بد فى المباينة من امكان المجاورة قال المصنف (ويكفى) يعنى فى الوصف بالمباينة (جوازها) اى جواز المجاورة بين الكل (بدلا) ولا شبهة فى هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذى حدانى) وبعثنى (على ايراد هذه الابحاث امران احدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه فى حقيقة الاكوان تسلقا) تعليل للتحقيق (اليها) اى الى حقيقة الاكوان (مما قالوا به من لوازمها) واحوالها يعنى انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط فى المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه فى تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها (و) ثانيهما (ان لا تظن بكتابنا هذا اعوازه لها) اى لهذه الابحاث (قصورا فيه (والا فلا بجدى) المباحث المذكورة (فى المطالب المهمة) التى هى العقائد الدينية وما يتوقف هى عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولا هاتان الغايتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأبى الاسهاب) فى الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (واذكر) اى احفظ

وتذكر (هذا العذر) الذى مهدناه لك ههنا (لدى ماعسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (فى غير
هذا الموضع فتكف) بالنصب على انه جواب الامر (عنى لاتمنك) اى لومك * (المقصد * السادس
من لم يجعل المماسة كونا) قائما بالجوهر كالقاضى واتباعه (اطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى
أن كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) المجتمعين فرضا (اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز
واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان
لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما فى الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا فى حيز واحد
اكثر من زمان فان الكون المتجدد فى الزمن الثانى مماثل للكون الموجود فى الزمن الاول لقيام كل
واحد منهما مقام الآخر فى تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثانى يوجب حصول الجوهر فى آن واحد
فى حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) اى المماسة (كونا) مخصوصا
قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) اى الاكوان
(اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها فى جوهر واحد قال الآمدى والحق هو الاول لما سبق
من أن المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف فى التسمية * (المقصد * السابع
فى اختلافات للمعتزلة) فى احكام الاكوان (بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء
الاعراض اختلفوا فى بقاء الحركة فنفاه الجبائى واكثر المعتزلة اذ لو بقيت) الحركة (كانت سكونا
والتالى باطل اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد) والحركة هى الكون
فى الحيز الثانى عقيب الكون فى الحيز الاول فلو كانت باقية كانت فى الزمن الثانى كونا مستمرا فى الحيز
الثانى فيكون عين السكون (واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل أن يكون
احد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالحاصل) اى فالكون الحاصل (فى الآن الثانى) فى الحيز الثانى
(سكون) بالاتفاق (فيجب ان يكون) الحاصل فى الآن الثانى (كونا آخر) متجددا (لا الكون الاول)
الذى هو حركة (والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التى هى الكون الاول
فى الحيز الثانى (توجب الخروج عن ذلك الحيز) اى الحيز الاول (دون السكون) الذى ذكرناه وهو
الكون الثانى فى الحيز الثانى فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا (ويمكن الجواب) بمنع بطلان
التالى (بما مر من ان المنافى للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لا تجامع السكون فيه
(لا) الحركة (اليه) فانها لا تنافى السكون فيه فجاز أن تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قولهم
(الحركة) توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو
الخروج) عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول فى الحيز الثانى الذى هو السكون) فان قلت لا يخفى
أن الكون الاول فى الحيز الثانى هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا أن الكون الثانى فى الحيز
الثانى ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك أن لو ثبت تعدد الكونين فى الحيز
الثانى اذ على تقدير اتحادهما كان الثانى منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول (وبه قال ابو هاشم)
اى انه قال ببقاء الحركة وبأن الكون الاول فى الحيز الثانى هو الحركة وهو بعينه الكون الذى فى الزمن الثانى
المسمى بالسكون (ثانيها) اى ثانى الاختلافات انه (ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون)
من غير تفصيل (واستثنى الجبائى) ومن تابعه (صورتين) اى قالوا ببقاء السكون الا فى صورتين (الاولى
ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة (فامسكه الله تعالى فى الجو) من غير أن يكون
تحته ما يقله فلا بد ههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من اصله ان الطارى
الحادث اقوى من الباقى فلو كان السكون باقيا) لا متجددا (لهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من
الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحى) فانه لا بد أن يكون متجددا (اذ لو بقى لم يكن
مقدورا) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لو امر)

الحى (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لا يأثم) اذ لا اثم على اصلهم الا على
امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به (وهو خلاف الاجماع)
بخلاف ما اذا كان السكون متجددا (ولزب هذا) الذى ذكره الجبائى فى اثبات الصورة الثانية (بابى هاشم)
فلم يجد عنه محيصا (والتزم) التأثم و (العقاب بعدم الفعل) فى هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده
المستلزم لعدمه اذ ليس هنالك شئ يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذى هو السكون (فلقب
بالذهنى) اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم فى أن الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف
بقدرته وستر مذهبه فى الذهن واما لانه اثبت التأثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا
عن المكلف اصلا (ثالثها قال الجبائى الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر
الى الجوهر اولمسه مغمضا العينيه وهو) اى ذلك الجوهر (ساكن او متحرك ادرك) بالحاستين (التفرقة
بين الحالتين) اى حالتى السكون والحركة وعلم انه اما ساكن او متحرك ضرورة (ومنعه ابوهاشم)
واحتج (بان) الحركة عين الكون فى الحيز بعد أن كان فى غيره وذلك الكون هو السكون بعينه فى الزمن
الثانى كما هو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته
اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون
فى الاحياز المعينة غير مدركة ألا يرى أن (راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط)
فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات
اكوانها فى الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة فى حيز واحد
من الهواء وأن الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل فى النوم الى غير حيزه) تبدل عليه
كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا فى حالتيه مع القطع باختلاف الكونين
المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاويا فى الجو متبدلا احيازه عليه فلو غلبه عيناه
وهو فى حيز وانتقل منه فى نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونيه فى حيزيه (بخلاف
ما لو لون) فى نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها قال الجبائى
التأليف ملموس ومبصر) اى مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة)
ونميز بعضها عن بعض (وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) اولمسها فلا بد أن تكون تلك التأليفات
محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه فى احد قوليه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان)
اى المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (او المحاذيات) المتخالفة (او غيرها) من الامور
المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) ابوهاشم على سبيل المعارضة (بانه لو روى التأليف وهو
امر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرءى الصفحتان) معا وذلك لان تأليفا واحدا
قائم بكل جزئين من الصفحتين فاذا روى قائما بالصفحة العليا فقد روى قائما بالصفحة التى تحتها
ضرورة اتحاده (وانما يصح) هذا الاحتجاج على ابيه (لو لم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا
وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعنى انه لا يقول ان تأليف جواهر الصفحة
العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئى تأليف جواهر
الصفحة العليا فيما بينها على أن لقائل أن يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز
انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها قال
الجبائى التأليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر) من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر
الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر التساوى والتشابه فى تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنعه
ابنه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان فى اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء
على اصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) اى فى هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز ان تكون

المتألفات مختلفة ومشتركة فى عارض يلزمها وكون ماذكره من اخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة فى الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها قال الجبائى التأليف قد يقع مباشرا) بالقدرة (كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع) وقوع التأليف (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائى لاتفاق المعتزلة على أن المتولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا (سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس وان ولدت التأليف) بينهما كما مر (فليست المجاورة المذكورة (شرطا له لانه لو كانت شرطا للابتداء) اى شرطا للتأليف فى ابتداء حدوثه (لكانت شرطا) له (فى الدوام كاصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كاليواقيت) والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) اى هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقها بالمقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لا دواما (ومنهم من قال انها) اى المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) فان التأليف الذى يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهى شرط له (ومع ضعفه) اى ضعف الدوران وعدم دلالته على أن المدار شرط للدائر (فلعل ذلك) اى الاختلاف بين المتجاورات فى صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف اجناس التأليف) كما ذهب اليه الجبائى لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها (الفصل الثانى فى مباحث الاين على راى الحكماء وفيه مقاصد) ثلاثة عشر (الاول قال الحكماء) الجسم اما أن يكون متحركا اولا يكون والثانى هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك و(الحركة) عرفها ارسطو ومن تابعه بانها (كمال اول لما بالقوة) اى لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان (ذلك ان كل ماهو بالقوة) من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون حينئذ بالقوة فى كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة فى كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو فى كونه موجودا ومتصفا بالقوة لا اقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لانا فرضناه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم او بالفعل فى بعضها وبالقوة فى بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشئ وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن أن يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثانى اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعى ايضا (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك) اى الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو) اى الحركة (امر حصل له بعد ان لم يكن) حاصلا له عند استقراره فى مكانه او على حاله (فهو) اى ذلك الامر الحاصل بعد مالم يكن (كمال له) اى للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هو اشارة الى المطلق المذكور فى ضمن المقيد اى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما فى حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما فى الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على راى الفلاسفة وانما سمى الحاصل بالفعل كمالا لان فى القوة نقصانا والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضى سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر فى مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب أن تكون الحركة لائقة بصاحبها (وانه) اى ذلك الامر الذى هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول فى المنتهى) مثلا (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كمال اول) بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترتب عليه ويجب أن يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) اى المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فشئ منه) اى من الكمال الاول الذى هو الحركة (بعد بالقوة

فهو) اى ذلك الكمال الاول انما يثبت (لما هو بالقوة) من وجهين احدهما ذلك الكمال الثانى المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه أن الجسم اذا كان فى مكان مثلا وامكن حصوله فى مكان آخر فله هنالك امكانان امكان الحصول فى المكان الثانى وامكان التوجه اليه وكل ماهو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثانى والحصول فيه كمال الا أن التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب أن يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذى يجب أن يكون بالقوة فى كماله الثانى الذى هو الحصول ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقى منه شئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احداهما انها من حيث ان حقيقتها هى التأدى الى الغير والسلوك اليه تستلزم أن يكون هنالك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدى تأديا اليه وليس شئ من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضى أن يكون شئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته ومادام لم يصل فقد بقى من الحركة شئ بالقوة فهويته الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ماهو المقصود بها أما القوة التى بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام فى المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا وأما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل فى ذات شئ واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هنالك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك أن الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذى هو بالقوة فى ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق فى انفسها انما هو بهذه الصور وماعداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال أول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة فى الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهى اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها الا مطلقا (وكونه) اى كون المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثانى المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل فى صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال لما بالقوة ويراد أن فى محل الحركة بالقوة فى ذاته لانه اذا كان بالقوة فى ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة فى شئ من عوارضه لا فى ذاته (والا) اى وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) اى المتحرك (كمال) اى بحسب ذاته وصورته (ايضا) كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة فى عارضه بل اريد كونه بالقوة فى ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة فى ذاته بل بالفعل (فلذلك) اى فلأن كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذ لو اريد كونه بالقوة فى ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ماذكره أن قيد الحيثية يفيد أن القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافى كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف (وفى انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الازلية الابدية على زعمهم (نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هنالك كمالان اول) هو

الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا أن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة فى اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة فى أن المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفى الملخص أن تصور الحركة اسهل مما ذكر فى هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا وأما الامور المذكورة فى تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بأن ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها (وهذا) الذى ذكره المعلم الاول واتباعه فى تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماؤهم) من (انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج) فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما أن يكون دفعة او لا دفعة والثانى هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشئ فى زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشئ فى آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهى عبارة عن الحصول فى الآن فالامور الواقعة فى تعريف الحركة ينتهى تحليلها الى تصور الزمان الذى هو مقدار الحركة فالتعريف دورى والى هذا اشار بقوله (فيقع فى تعريفه) اى تعريف التدريج (الزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازى اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها وأما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور فى الوجود لا فى التصور فجاز أن تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور فى الوجود قال وهذا جواب حسن (وبقولهم بالتدريج) او ما فى معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعى) ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا *المقصد* (الثانى) ذهب ارسطو الى (ان الحركة تقال بالاشتراك اللفظى) (لمعنيين الاول التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولا يكون فى حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آنين) بل يكون فى كل آن فى حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى آنين يحيطان به والاعتراض بأن تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بأن هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه (وهو) اى الحركة بهذا المعنى (امر) موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس أن للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من اول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل فى الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولا وجود للكليات فى الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول فى حد معين وذلك الحصول امر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة والذى يليه يكون مغايرا له

فتكون

فتكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود فى الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود فى الآن مع استمراره فى الزمان وهى متشخصة بوحدة الموضوع والزمان ومافيه فالحركة الواحدة بالعدد هى التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد فى زمان واحد فى شئ واحد فاذا فرض فى المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا فى ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالى النقط فى المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالى العوارض ايضا (وهى بهذا المعنى) اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافى الاستقرار) اى استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه أما منافاته للاول فظاهرة وأما منافاته للثانى فلأنه لو استقر بعد المبدأ فى حيز لكان حاصلا فى المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ (فتكون) الحركة (ضد اللسكون فى الحيز المنتقل عنه و) للسكون فى الحيز المنتقل (اليه) ايضا (بخلاف من جعلها) اى الحركة (الكون فى الحيز الثانى) فانها اذا جعلت نفس الكون فى الحيز الثانى كانت مضادة للسكون فى المنتقل عنه دون السكون فى المنتقل اليه كما مر (واعلم ان مبناه) اى مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها فى الخارج (اتصال الاحياز) فى انفسها (وعدم تفاصلها) الى امور لا تنقسم (اصلا بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى وسنتكلم عليه ونستوفى القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الكون فى الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون فى الجوهر الثانى وهو الحركة المعرفة بالكون الاول فى الحيز الثانى وأما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد أن يكون بينهما امتداد منقسم فى جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثانى منتهاها وتلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حدود غير منقسمة فى امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيها له فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التى لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات أخر المعنى (الثانى) للحركة هو (الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا فى التوهم) لاستحالة وجودها فى الاعيان (اذ عند الحصول فى الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها) اى نسبة الحركة والاظهر أن يقال بطل نسبته اى نسبة المتحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها فى الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت فى جميع ذلك الزمان لا فى شئ من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد فى نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل فى الجزء الاول من الزمان لا بد أن يكون مغايرا لما يحصل فى الجزء الثانى لامتناع أن يكون الموجود

عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع فى الخارج (نعم) لها وجود فى الذهن فانه (لما ارتسم نسبته) اى نسبة المتحرك (الى الجزء الثانى الذى ادركه (فى الخيال قبل ان تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذى تركه (عنه) اى عن الخيال (يتخيل امر ممتد) يعنى أن للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه ونسبة الى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) امر ممتد (فى الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا او دائرة) كما مر فى صدر الكتاب فى مباحث اغلاط الحس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرتسمة مثلهما الا ان اجتماع الصور فيها انما هو فى الخيال لا فى الحس المشترك (وانت تعلم من هذا) الذى ذكرناه فى تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصورها (ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع ان يكون) هى امرا (وهميا) لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العمدة فى اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز أن يكون قبوله لها فى التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا فى مباحث الزمان تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم فى امتداد المسافة وانهما يرسمان فى الخيال الحركة والزمان المنقسمين فى ذلك الامتداد فارجع اليه * (المقصد * الثالث فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى أن معنى وقوع الحركة فى مقولة هو أن تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هى الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذى هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو أن ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقى ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة فى ذات السواد بل فى صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى أن معنى وقوعها فى مقولة هو أن تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال فى الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع فى صفاته على سبيل التدريج ولا شك أن التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل فى الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب أن معنى وقوعها فيها هو أن الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد (وهى) اى المقولات التى تقع فيها الحركة (اربع) كما هو المشهور (الاولى الكم وهو) اى وقوع الحركة فيه (على اربعة اوجه) لان الحركة فى الكم اما بطريق الازدياد أو الانتقاص والاول اما أن يكون بانضمام شئ اولا والثانى اما أن يكون بانفصال شئ اولا (الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم اليه جسم آخر ويثبته) اى يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين) اى ظاهر مكشوف (انه لم يكن انفصل عنه جزء) حين صغر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال

ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وايضا فالقارورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) اصلا (فاذا مصت مصا قويا) وسدّ رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد (وما ذلك) الدخول (لخلاء حدث فيها) بأن يخرج المص منها بعض الهواء و يبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لامتناعه) على رأيهم (بل لان المص) اخرج بعض الهواء و(احدث فى الهواء الباقى (تخلخلا فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج ايضا (ثم اوجد فيه) اى فى ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذى فى الماء (تكاثفا فصغر حجمه) اوعاد بطبعه الى مقداره الذى كان له قبل المص (فدخل فيه) اى فى ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا (فهذا) الذى ذكرناه فى اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (انيته) وتحققه ولا يفيد العلم بعلته (واما لميته) اى لمية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهيولى ليس لها فى ذاتها مقدار) وما لا مقدار له فى حدّ ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء (فقد تكون) الهيولى (فى بعض الاشياء) كما فى العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما يعدّها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدارا كبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهيولى لا مقدار لها فى ذاتها (أن يكون الكل كذلك) اى أن يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (لجواز أن يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعدّاه الى غيره (لاسباب منفصلة) تقتضى اختصاصه بذلك المقدار (أو) يختص البعض بمقدار معين (لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم فى الافلاك) فان كل واحد منها له مادّة مخالفة فى الحقيقة لمادّة الآخر وكل مادّة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بأن مادّة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا ينافى القول بأن الهيولى لا مقدار لها فى نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله (وبالجملة فهذا) الذى ذكرناه من حال الهيولى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه) اى من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف فى جميع الاجسام بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية فى الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضى لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية فى الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزأ يستحيل أن يكون مقداره مساويا لمقدار كله أما اذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال فى اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه (الثانى التكاثف وهو ضد التخلخل) يعنى انه انتقاص حجم الجسم من غير أن ينفصل عنه جزء وقد مرّ ما يدل على انيته ولميته (واعلم انهما) اى التخلخل والتكاثف المذكورين فى الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو ان تتباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (ويداخلها الهواء) اوجسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو أن تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه (وان كان يطلق عليهما الاسم) اى يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) اى الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) اى رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) اى المذكور اعنى التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتى الكيف والوضع وواحد منها حركة فى مقولة الكم الوجه (الثالث النمو

وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) أما السمن فانه على ماقيل ليس فى جميع الاقطار اذ لايزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه) اى عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ماينفصل عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازى قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق أن الواقف فى النمو قد يسمن كما أن المتزايد فى النمو قد يهزل وتحقيقه أن الزيادة اذا احدثت المنافذ فى الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو وأما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لاتتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا فى اللحم الا أن اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور أن النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندى فان الاجزاء الاصلية والزائدة فى المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذى كان عليه نعم ربما يتحرك كل واحد منها فى اينه اووضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة فى الكم وقد اجيب عنه بأن الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة فى منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا فى نفسه فالصواب ماقاله المجيب والا فالقول ماقاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه أن يعد السمن والهزال منها ايضا (الثانية) من المقولات التى تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء) فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلابد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما أن لايكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا (ومن الناس من انكر ذلك) اى انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالحار عنده لايصير باردا ولا البارد حارا (وزعم ان ذلك) الذى يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا فى الكيفية بل هو (كمون) واستتار (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى) كالبرودة مثلا (وبروز) وظهور (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) اى هذان القسمان من الاجزاء اعنى المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) اى فى ذلك الجسم (دائما الا ان مايبرز منها) اى من تلك الاجزاء (يحس بها) وبكيفيتها (وما كمن) منها (لايحس بها) وبكيفيتها وهؤلاء اعنى اصحاب الكمون والبروز زعموا أن الاجسام لايوجد فيها ماهو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه مايكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة فى الماء البارد) جدا (بل وفى الجمد) ايضا (وانه ضرورى البطلان ومع ذلك) ننبهك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة فى الماء البارد (فمن ادخل يده فيه كان يجب أن يحس بحره) اى بحر باطنه (اويقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره (وايضا فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا) مشاهدة (ونعلم بالضرورة ان ذلك) الذى نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامنا فيه) كيف ولو كان فى ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخلط الى أن الحار مثلا اذا صار باردا فقد

فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج
ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون
والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذى فطنة وحينئذ فقد صح انتقال
الاجسام من كيفية الى اخرى وأمّا أن ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من
انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا (الثالثة) من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه
لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لانه يتغير بها
نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه امّا حاوية وامّا محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة
بسببها وهى الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذى وقف على الحركة الوضعية دون من قبله
من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابى قال فى عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية
(وفى حركة كل جزء منه) اى من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فمنهم من قال لا جزء له بالفعل) بل
بالفرض (فكيف يتحرك) فى الخارج ما لا وجود له فيه (بل ذلك) اى تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا
(امر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة)
الحاوية او المحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء
لا بالامور الخارجة عنها (فعليك بالتأمل) حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان
كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى لزم أن يكون الفلك ايضا متحركا
حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها واينها أن يكون مجموعها كذلك
وأمّا الكواكب فهى متحركة حركة اينية على القول بأن المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على
حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شئ مع انها حركة مكانية يتبدل بها امكنة
بلا شبهة (الرابعة) من تلك المقولات (الاين وهو) اى التحرك فى الاين (النقلة التى يسميها المتكلم حركة)
فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهى المتبادرة فى استعمالات
اهل اللغة ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان فى الحركة شبهة
عامة هى أن يقال المتحرك فى الاين ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا
فى الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فامّا أن يستقر على واحد من
تلك الايون فى اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته وامّا أن لا يستقر فلا يكون فى كل اين الا آنا
واحدا ولا شك أن تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد فى ذلك الزمان
شئ من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات
متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال فى الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بأن
يقال للمتحرك فى الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ
والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما أن
حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك يتعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن أن يفرض فى المسافة
حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن أن يفرض فى ذلك الاين المستمر اينان
متصلان بل كل اينين مفروضين فى ذلك الاين المستمر يمكن أن يفرض بينهما ايون اخر كما أن نقطتين
مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم تتالى الآنات ولا انقطاع الحركة
ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة ففى كل آن يفرض
يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن أن يفرض فى تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان
بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن أن يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما أن كل آنين يفرض فى الزمان
يمكن أن يفرض بينهما آنات اخر فلا يلزم شئ من المحذورات (وباقى المقولات لا يقع فيها حركة

اما الجوهر فلا شك انه تتبدل صورته) بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعى لا تدريجى كما سيأتى فيكون
من قبيل الكون والفساد دون الحركة فى الجوهر (ومنعه) اى منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين)
وقال لا كون ولا فساد فى الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو فى كيفياتها دون صورها فانكر الكون
(وسلم الاستحالة وهو) اى ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (اما النار والباقية)
من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) اعنى غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف
بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (او الارض والباقية) تكونت منها
(بالتخلخل) اى برقة القوام (او هو) اى ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط
اما الماء او الهواء (والبواقى) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معا فان فرض انه الماء كان حصول
الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل
وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذى هو الاصل
(محفوظة) ثابتة (فى الاحوال كلها) اى فى جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل فى الصور اصلا بل
فى الكيفيات (وابطله) اى قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) انه (مبرهن) فيما بعد كما ستطلع
عليه (ان كل ما يصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) اعنى تبدل الصورة بصورة اخرى
(تصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتنعكس) هذه الموجبة الكلية
بالعكس المستوى (الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد)
فثبت صحة تبدل الصور فى بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا الوجه (الثانى اختصاص
الجزء المعين من الجسم) العنصرى كالماء مثلا (بحيز طبعا) اى بحيز معين من اجزاء الحيز
الطبيعى لذلك الجسم انما يكون (لصورته) اى صورة ذلك الجزء (وهذا) اعنى استناد ذلك
الاختصاص الى صورة ذلك الجزء (ايضا انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فان ذلك
الاختصاص لا يجوز أن يستند الى ذات الصورة من حيث هى لانا نشاهد أن الاجزاء المتساوية
فى الصورة حاصلة فى احياز متباينة ولا يجوز ايضا أن يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز
اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة فى احيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ
من سبب ولا سبب سوى أن الجزء المعين كان فى ابتداء تكونه حاصلا فى حيز تخصص به حدوثه
عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان فى ابتداء التكون حاصلا فى ذلك الحيز
لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له (وجواب الاول
أن الاصل) ان اخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس
(وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك) اى حقيقيا ايضا (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقيا
(صدقه خارجيا لانه) اى الموجب الجزئى الخارجى (اخص) من الموجب الجزئى الحقيقى وصدق
الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) اى فلا يفيد البيان المذكور أن فى الخارج جسما موجودا
يصح عليه الكون والفساد لجواز أن تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية
التى تدعيها (و) جواب (الثانى منع وجوب الحدوث) لجواز أن يكون مخصص الاجزاء باحيازها
امرا مفارقا وتساوى نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز أن يكون المفارق متعددا على وجه
يقتضى ذلك الاختصاص فى تلك الاجزاء فلا اعتماد على شئ من هذين الوجهين (بل المعتمد)
فى ابطال نفى الكون والفساد هو (التجربة والتعويل على المشاهدة) لدلالتهما على أن العناصر
ينقلب بعضها الى بعض (كما سيأتى) فى الموقف الرابع (ثم نقول) فى بيان أن تبدل الصورة باخرى
لا يجوز أن يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا (الصور لا تقبل الاشتداد) بأن يتحرك
محل الصورة الى صورة اقوى منها (ولا التنقص) بأن يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على

قياس الكيفيات التى تقع فيها الحركة بل الصور لاتقبل الانتقال التدريجى مطلقا بأن ينتقل محل
الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية (لان فى الوسط)
اى فى وسط الاشتداد او التنقص بل فى وسط الانتقال التدريجى (ان بقى نوعه) اى نوع الجوهر
المنتقل منه (لم يكن التغير فى الصورة) اى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل فى لوازمها
وصفاتها ولو قيل ان بقى شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة
لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لابدّ أن يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصور
المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد فى اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة فى الصورة والا كانت
كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال
عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات
واجيب عنه بأن بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوّه عنها
انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلوّ المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك فى الصورة
اما الجسم او المادّة ولا وجود لشئ منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا
محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو أنه اذا خلا الموضوع فى زمان عن الكيفيات
المتعاقبة مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفى بانتفاء المتحرك
تنتفى بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شئ منها فى الازمنة
الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة
بانقسامه وقد صرّحوا بأن الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر
وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها
ولا محيص عن ذلك الا ما مرّ من أن المتحرك فى الكيف مثلا له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية
واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدّل افراده على محله مع بقاء المحل
بشخصه لابدّ أن يكون عرضا التقوّم محله بدونه فلا يتصوّر حركة فى الصور المقوّمة لمحالها (وايضا فمبدأ
الحركة) اى ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لا محالة فى زمان كونه متحركا (والمادّة وحدها
لا وجود لها) فان المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت
من مبدأ حركتها الى منتهاها متصوّرة بصورة معينة فيمتنع أن تتحرك فى الصورة بالضرورة وقد
يقال تحصل المادّة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع
حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة
للذات الاولى وليس لشئ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة
اصلا وهذا الجواب كما ترى مبنىّ على أن الهيولى ليست الاشيأ بالقوّة لا تحصل موجودة الا بصورة
معينة لما ثبت عندهم من أن وحدتها وتعدّدها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها
متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال (واما المضاف فطبيعة غير مستقلة) بنفسها
فى المفهومية (بل) هى (تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلهما) المضاف ايضا
(والا فلا) يعنى ان الاضافة تابعة لمعروضها فى الحركة بل فى التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير
فى معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات
الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض أنّ ماء أشدّ سخونة من ماء آخر وتحرك فى الكيف حتى
صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدّية
الى نوع آخر منها اعنى الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعا لحركته
فى معروضها الحقيقىّ اعنى السخونة التى هى من الكيف وكذلك اذا كان جسم فى مكان اعلى ثم تحرك

فى الاين حتى صار فى مكان اسفل اوكان اصغر مقدارا من جسم اخرثم تحرك فى الكم حتى صار أعظم مقدارا منه اوكان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو أخس اوضاعه فقد انتقل الجسم فى هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة فى معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها فى انفسها لا يتصور أيضا انتقال الجسم وتغيره فى هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها ما عرفت من انها لو تغيرت فى انفسها بلا تغير فى معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار فى سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشئ وحينئذ نقول لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافى ذلك (وامّا متى فقال) ابن سينا (فى النجاة ان وجوده للجسم يتبع الحركة) اى ثبوته له بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بانه يجوز أن يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفى النجاة ايضا ان كل حركة فهى فى متى فلو كان فى متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم أن يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز أن يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية (و) قال (فى الشفاء) يشبه أن يكون الانتقال فى متى دفعيا اذ (الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان فى آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثانى وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثانى فلا تدريج فى الانتقال ويرد عليه أن الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال فى الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال فى الشفاء ويشبه أن يكون حال متى كحال الاضافة فى أن الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال فى شئ آخر من كم اوكيف فيقع التغير فى ذلك الشئ اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله (وهو) اى متى (كالاضافة) فى قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعروضها) فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه (وكذا الملك) فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها فى التبدل والاستقرار (واما) مقولتا (أن يفعل وان ينفعل فأثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل) قول هذا المثبت (بان المنتقل من التسخن الى التبرد) مثلا (لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال أن يكون الشئ الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال فى التسخين والتبريد ولقائل أن يقول ان التسخن له مراتب مختلفة فى القوة والضعف فيجوز أن ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى أن يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة فى اثنائها بل عند انتهائها (والحق انهما) اى الحركة فيهما (تبع الحركة) فى غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان فى الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (امّا فى القوة ارادة كانت اوطبيعة اوفى الآلة واما فى القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل هكذا ففى جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما فى الارادة اوفى الطبيعة

اوفى الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية كذلك وأما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيأفشيأ فتقع الحركة فيه اوّلا وتتبعها الحركة فى الفاعلية وانت خبير بأن التبدل فى التأثير يستلزم التبدل فى التأثر فتقع الحركة فى المقولتين تبعا *(المقصد* الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هى الجسمية والادامت الحركة بدوامها) اى بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشئ وحدها يبقى ببقائها (وايضا فالجسمية عامة للاجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ماهو ساكن دائما (وايضا فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها فى الجهة) اى اتحاد الاجسام كلها فى جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتى الكلام عليه (وايضا فلانها) اى الحركة التى علتها الجسمية (اما المطلوب فتنقطع) الحركة (عنده) اى عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التى هى علتها (فيلزم التخلف) اى تخلف المعلول عن علته (واما لا المطلوب فيتحرك الجسم حينئذ (اما الى جميع الجهات) معا (وانه محال) بالضرورة (واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست) علة الحركة الطبيعية هى (الطبيعة) وحدها (ايضا لانها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذى تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من انها متجددة متقضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شئ من الامكنة طبيعيا (بل هى حالة غير ملائمة) اى بل العلة للحركة الطبيعية هى الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة (تترك طبعا طلبا للملائم) أما فى الاين فكالحجر المرمى الى فوق وأما فى الكيف فكالماء المسخن قسرا وأما فى الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة مادامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزءى علتها اعنى مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم أن يقال (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تصور) الغاية (الافى الحركة الارادية) اذلا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التى لاشعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقى أن تكون هى مع الحالة التى لاتلائمها مقتضية للحركة (وفيه اشكال اذليس الحركة) الطبيعية (الى جهة حينئذ أولى من) الجهة (الاخرى) وقد يجاب بأن ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه أن الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل فى اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هى المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور اذلا بعد فى أن يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول فى الكيفيات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام (ويعلم من ذلك) الذى مر ذكره فى الحركة الطبيعية (ان العلة للحركة الارادية ليست هى النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعنى أن النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التى هى متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة فى نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية فى ذلك النوع بل فى فرد منه (ولا ايضا هى التصور الكلى) الحاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلى لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شئ من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين (بل انما هى) اى علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب

عليها ارادات جزئية (فالماشى نحو بغداد له فى كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصوّر جزئى) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التى لتلك الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تتجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرّك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى أن يتخيل حدّا معينا وتنبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحدّ وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للارادة والحركة فتتصل الارادات فى النفس والحركات فى المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة وأما علة الحركة القسرية فهى القوة التى احدثها القاسر فى المتحرّك *(المقصد الخامس* الحركة تقتضى امورا ستة الاوّل مابه) الحركة (اى سببها الفاعلى) فانّ الحركة امر ممكن الوجود فلا بدّ لها من علة فاعلية (الثانى ماله) الحركة (اى محلها) فانها عرض فلابد لها من محل تقوم به (الثالث مافيه) الحركة (اى المقولة من المقولات) الاربع المتقدّمة (الرابع مامنه) الحركة (اى المبدا الخامس ما اليه) الحركة (اى المنتهى وذلك) اى اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون (فى الحركة المستقيمة وامافى) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتهما (الا بالفرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مرّ (السادس المقدار اى الزمان فان كل حركة) تكون (فى زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى تدريجا *(المقصد* السادس قد علمت) آنفا (ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها) اى بوحدة هذه الامور الستة لابغيرها (ضرورة ووحدتها) اى وحدة الحركة (كما قدمرّ) فى مباحث الوحدة (اما شخصية اونوعية اوجنسية ففيه) اى فى بيان وحدتها (ثلاثة ابحاث احدها فى وحدتها الشخصية ولابد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان) العرض (الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) ايضا (ضرورة انه لايقوم العرض) الواحد بالشخص (بمحلين ولابد) ايضا فى وحدتها الشخصية (من وحدة مافيه) الحركة اعنى المقولة (اذ الشئ الواحد (قد يستحيل وينمو معا) فى زمان كونه قاطعا المسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنموّ وقطع المسافة (حركة) على حدة (وان اتحد المحل) وانما تعدّدت الحركة ههنا مع اتحاده (من حيث اختلاف مافيه) الحركة اختلافا جنسيا موجبا الاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتى (بل قد يعرض له) اى للشئ الواحد (انواع من الاستحالة كالتسخن والتسوّد والتروّح) فى الفاكهة مثلا فتتعدّد الحركة لاختلاف مافيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع فى جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعدّدت المسافة ومافى حكمها بحسب الشخص تعدّدت الحركة بحسبه لان الحركة فى مسافة تغاير الحركة فى مسافة اخرى قطعا (ويتبع ذلك) اى وحدة مافيه الحركة (وحدة مامنه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن مافيه واحدا بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة مافيه فاشتراط وحدة مافيه يغنى عن اشتراط وحدتهما (ولا يكفى فى الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة مامنه وما اليه دون اعتبار وحدة مافيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد) وتارة (منه) اى من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد وتارة (منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن أن تفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعددا الحركة بواسطة تعدّد مافيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر أن اعتبار وحدتهما لا يغنى عن اعتبار وحدة مافيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما ولقائل أن يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة مافيه مستلزمة لوحدتهما

ولا

ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف مافيه فان جسما واحدا قد يتحرك فى مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته ايضا (ولا بد) فى وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة فى زمان غير الحركة فى زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه) فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز أن تكون الحركة فى زمان عين الحركة فى زمان آخر فظهر أنه لا بد للحركة فى وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة مافيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما المامر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة فى جسم واحد فى زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة مافيه كما اشرنا اليه الا أن اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو انه لا بد فى تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها أى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى (واما وحدة المحرك فلا عبرة به) فى كون الحركة واحدة شخصية (فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا تميز) فى تلك الحركة (يوجب الاثنينية) فيها (غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى) محرك (آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد الا ترى أن الحركة الفلكية مع اتصالها فى نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثانى ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصى وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعنى الحركتين قلنا نختار أن الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (ثانيها) اى ثانى الابحاث (فى وحدتها النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر فى الوحدة النوعية بعض ما يعتبر فى الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهى) اى ما يعتبر من الوحدات فى الوحدة النوعية هى وحدة (مافيه و) وحدة (ما منه و) وحدة (ما اليه) فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف مافيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة فى تلك الانواع المختلفة (نوعا من الحركة) وان اتحد ما منه وما اليه اما فى الكيف فمثل أن يأخذ الجسم فى الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما فى الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف مافيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف مافيه منضما الى اختلافهما كان اولى (كالتسود والتسخن) فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك ما منه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وان اتحد مافيه كالصاعدة والهابطة) فى الحركة الاينية (وكالتسخن والتبرد) فى الحركة الكيفية فان الحركتين فى كل واحد من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد مافيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى فى المثال الثانى ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه فى المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار أن عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا فى الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا

بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف فى اختلاف الحركة بالماهية كذا فى المباحث المشرقية (ولا عبرة) فى الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك فى نوع واحد من الاثر و(ايضا) من أن تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددا فى الحركة بحسب الشخص (واذ لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص) فى الحركة (فالنوع اولى) بأن لا يوجبه ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلى (فحركة الحجر الى العلو قسرا و) حركة (النار اليه طبعا لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك) اى من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعنى القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان فى الماهية (ولا) عبرة ايضا (بوحدة ماله) الحركة (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص (فسواد الانسان و) سواد (الحمار نوع واحد) وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها (ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا تختلف حقيقته) فلا فائدة فى اعتبار وحدته النوعية فى وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية فى وحدتها الشخصية (وان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدار لها (واختلاف العوارض) بالنوع (لا يوجب التنوع) فى المعروضات كما أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها (ثالثها) الوحدة (الجنسية وما يعتبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر فى) الوحدة (النوعية) لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له (وانما هو) وحدة (ما فيه فقط فالحركة الواقعة فى كل جنس جنس من الحركة) فالحركات الاينية كلها متحدة فى الجنس العالى وكذا الحركات الكيفية والكمية (ويترتب) اجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التى تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة فى الكيف جنس هو فوق الحركة فى الكيفيات المحسوسة وهى جنس فوق الحركة فى المبصرات وهى جنس فوق الحركة فى الالوان وهكذا الى أن تنتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية * (المقصد السابع الحركات منها) ماهى غير متضادة ومنها (ماهى متضادة وقد علمت) فى مباحث التقابل (ان لا تضاد الا بين الانواع) الحقيقية (الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة) لانها اجناس تجتمع فى موضوع واحد فى زمان واحد (وان امتنع اجتماعها حينا) من الاحيان (فلا لماهياتها) اى ليس امتناعها من الاجتماع فى ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس (وانما التضاد بين المتجانسة) المتشاركة فى الجنس الاخير (منها) اى من الحركات (فى الاستحالة كالتسود والتبيض) فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة فى الالوان ومتشاركان فى الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك (وفى الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف) فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا فى الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذلك الحال فى التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه (وفى النقلة كالصاعدة والهابطة) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالا بقوله (اذ لها) اى للحركة فى هذه المقولات الثلاث (فى كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيها * (المقصد * الثامن تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة

ضدان) بلاشبهة (وان اتحد مافيه) هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعنى وحدة مافيه (ولا لتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل فى حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل فى حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر فى التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام فى الملخص والمذكور فى السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على مافى المباحث المشرقية أن الضدين يجب أن يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك فى هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هى أن تكون فوق الماء وتحت النار ورد عليه انه يلزم منه أن لايكون تضاد فى الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان) مع أن المتحرك واحد (ولا لتضاد الزمان فانه لاتضاد فيه) اى فى الزمان (اذلا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية فى الماهية (ولا يمكن توارده) اى توارد الزمان (على موضوع) واحد ولابد فى المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كانه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لاتضاد فيه ولكونه (عارضا) للحركة (وتضاد العوارض لايوجب تضاد المعروضات) فلو فرض التضاد فى الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات (ولا للحصول) اى ليس تضاد الحركات للحصول (فى الاطراف) التى هى مبادى الحركات ونهاياتها (لانه) اى الحصول فى الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى المبدأ (يحصل قبلها) و يعدم عندها (و) الحصول فى المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول فى الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل تضاد الحركات) (للتوجه) من الاطراف واليها اعنى (بحسب مامنه و) ما (اليه) جميعا (من حيث هما كذلك) اى من حيث انهما متضادان اعنى أن يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد المنتهاها وليس يكفى لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لاتضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لابد من اعتباره (فانهما) اى مامنه وما اليه فى الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من الاول الى الثانى تضاد الحركة من الثانى الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهياهما (اودونه) اى دون التضاد (كالسواد والحمرة) فانهما مختلفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد فى الغاية فلا تضاد أيضا بين الحركة من احدهما الى الآخر وعكسها (او بالعرض) اى يختلفان لابالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا (كالمركز والمحيط لانهما جزءان) اى نقطتان (من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللاخر انه غاية البعد عنه) وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين (مع تساويهما فى الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين فى جهتين متقابلتين وقد يقال لاتضاد فى الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لايختلفان اصلا) اى لايختلف مبدأ

الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار آحدهما مبدأ) لحركة
(والآخر منتهى) لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذلا
تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهى
تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس
مامر فى الصاعدة والهابطة قلت لاشك أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة
فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما
متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) اى اتصاف
احدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى (قد يكون بالفعل كما فى الحركة المستقيمة) فان لها مبدأ
متصفا بالمبدئية بالفعل ولها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الاتصاف (بمجرد الفرض كما فى الحركة
المستديرة فان اى جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (يكون مبدأ للدور ومنتهى له
باعتبارين) اذ الحركة عن كل جزء هى بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة
الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) اى فى الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الا بما يعرض
من موازاة أو فرض او غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شئ منها موجبا للتمايز الخارجى وليس
من شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه
والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال
عندهم بل يكفى لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو أن الحركة
المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما أن مبدأ الحركة الكيفية
ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض أن جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت
الحركة منه كان مبدأ لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى
لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة
نعم اذا فرض أن المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم فى الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا
منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض فى المستقيمة لتناهى الابعاد وانقطاع
الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض أن جسما تحرك
على محيط دائرة حتى تمم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا أن هذه
حركة اينية فى الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة (تنبيه المبدأ والمنتهى) اى هذان المفهومان
العارضان لا ذاتاهما (اذا نسب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد) لا السلب والايجاب
والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنذكره (واذا نسبا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى
الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه) اى بين ماله المبدأ والمنتهى (تقابل التضايف)
فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهى (وليس
بين المبدا والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس) لجواز أن يعرض حركة لها بداية
بلا نهاية اونهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما فى التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف (فان قيل قد
يكون جسم) واحد (مبدأ) لحركة (ومنتهى) لها ايضا (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما
فى موضوع واحد (قلت هما) اعنى مفهومى المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضا اوليا حتى
يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة فى الاجسام (ولا يكون طرف) واحد
(مبدأ ومنتهى) لحركة واحدة (الا بالفرض وفى زمانين) اذ لا يتصور فى حركة واحدة مستقيمة
أن يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا وأما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة
لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين فى آن واحد فهى وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان

فى الاعتبار

فى الاعتبار وذلك كاف لهافى كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتنبيه لان التأمل فى مفهومى المبدأ والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه (فرع) على مامرّ من أن تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى (قالوا) الحركة (المستقيمة لاتضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها واقعة على خط هو (وتر لقسى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضدّا للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هى المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدئها وذلك باطل (اذ ضدّ الواحد واحد) كما مرّ فى مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضدّا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شئ من تلك القسى ضدّا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدّ الشئ منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة فى المستديرات فتكون هى من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادّة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجرّدة انما الموجود فى الخارج ما هو مستدير معين ولا شئ من المستديرات المعينة اولى بالمضادّة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجرّدة فى الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم فى الموضوع فلا يكون ضدّا له (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذى ذكر لنفى التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فان) التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان (طرفى مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) اى لقسىّ (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسىّ غير متناهية فى طرفين فلو كانت المستديرة ضدّا للمستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هى المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (واما الحركة الى التوالى و) الحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (يفعل مثل فعل الاخرى ولكن فى النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى لا على التوالى مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما فى الانحدار مثل فعل الآخر اعنى الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن فى النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين فى الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادّة قال المصنف (ولا يخفى ما فيه من ان الحركة فى النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعنى ان ما ذكروه انما يدل على أن الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما فى نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين فى المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما فى كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادّتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدأين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال فى الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدرة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر فى الملخص أن امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدّين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة فى محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادّة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك أن يكون ما منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادّة فلا تضاد حينئذ بين

المستقيمة والمستديرة ولابين المستديرات *(المقصد * التاسع الحركة ليست كما بالذات) فانها من المقولات النسبية لامن مقولة الكم (بل) هى كم (بالعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها) فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذى لايتجزى فتنقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثانى بحسب الزمان لانه عارض لها) فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذى بحسب المسافة اذقد يختلفان كالسريعة والبطيئة) فانه اذافرض اتحادهما فى المسافة والانقسام بحسبها فلابد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذافرض اتحادهما فى الزمان والانقسام بحسبه كانتامختلفتين فى المسافة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولاشبهة فى انه (اذاتحرك) الجسم (تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقدانقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كمحلها (فاذاعرض له) اى للجسم (انفصال) خارجى (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها فى الانقسام الفرضى والفعلى الخارجى كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه فى هذين الانقسامين وقدنبهناك على أن الانقسام بحسب المسافة انما يتصور فى الحركة الاينية وأما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذاجعل المكان عبارة عن البعد وأما اذا جعل عبارة عن السطح فلاشك أن اجزاء الجسم اما متصلة اومتماسة وعلى التقديرين فهى اما أن لاتفارق امكنتها اصلا أوتفارق اجزاء من امكنتها هى اجزاء لمكان الكل فهى غير مفارقة امكنتها بالكلية فلاتكون متحركة *(المقصد * العاشر مايوصف بالحركة اما ان تكون الحركة) حاصلة (فيه بالحقيقة) اى تكون الحركة عارضة له بلاتوسط عروضها لشئ آخر (اولا) بل تكون الحركة حاصلة فى شئ آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ (والثانى) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتبى فى هذا المثال نظر لان الحركة هى الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا أن يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فحينئذ يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذلاتوجه فى الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قديكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقدلايكون كالصور والاعراض الحالة فى الاجسام المنتقلة واما مالايكون جسما ولاحالافيه كالنفس مع البدن فانها لاتوصف بالحركة تبعا لحركة البدن (والاول) يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (اماان يكون مبدأ الحركة فى غيره وهى الحركة القسرية او) يكون مبدأ الحركة (فيه اما مع الشعور) اى شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهى) الحركة (الارادية اولا) مع الشعور (وهى) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود فى المتحرك ولاشعور له بالحركة الصادرة عنه (وقداخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة) اى حصرها فيهما اذيخرج عنها حينئذ حركة النبض كمامر فى مباحث الميل والحركة النباتية (او) جعل الحركة الطبيعية هى (التى على وتيرة واحدة) بلاشعور اذيخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما أن تكون الحركة بسيطة أى على نهج واحد واما مركبة لاعلى نهج واحد والبسيطة اما أن تكون بارادة وهى الحركة الفلكية اولابارادة وهى الطبيعية والمركبة اما أن يكون مصدرها

القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما أن تكون مع شعوربها وهى الحركة الارادية الحيوانية اولا مع شعور وهى الحركة التسخيرية كحركة النبض * (المقصد * الحادى عشر الحركة) اذا قيست الى حركة اخرى فهى (اما سريعة وهى التى تقطع مسافة مساوية) لمسافة اخرى (فى زمان اقل من زمانها ويلزمها) اى الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) اى المسافة التى مقدارها اكثر (فى) الزمان (المساوى) يعنى انه اذا فرض تساوى الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما واو أما قطعها المسافة اطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهى التى بالعكس فتقطع المساوى) من المسافة (فى) الزمان (الاكثر) اوتقطع (الاقل) من المسافة (فى) الزمان (المساوى) وربما قطعت مسافة اقل فى الزمان الاكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) اى ليس كل بطء (لتخلل السكنات) بين الحركات (والا لم يحس بحركة الفرس) وان فرضت سريعة جدا (واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة ان البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكنات المتخللة) فى القلة والكثرة (فاذا عدا فرس اشد عدو) كما اذا قدرانه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا (كان حركته) هذه (ابطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لانها قطعت فى المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون) حينئذ (زيادة سكناته) اى سكنات الفرس (على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته) لان عدد سكناته يساوى عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وانه) اى زيادة حركة المحدد على حركاته (الف الف مرة) فتكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته (واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين) المتخالفتين بالسرعة والبطء وهى ستة (كما ستنتهى النوبة اليه) اى الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعنى كون البطء منحصرا فى تخلل السكنات فيجوز أن يستدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا منها) اى من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا كانت الشمس فى افقها الشرقى وقع الظل فى الجانب الغربى) طويلا (ولا يزال يتناقص) الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى ان تبلغ الشمس غاية ارتفاعها او كلما ارتفع) اى اذا ارتفع (الشمس) مقدارا (ان وقف الظل) ولم ينتقص اصلا (جاز) ذلك (فى الثانى والثالث فيجوز) حينئذ (ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ لم يمكن أن يكون هذان الجزأن متساويين فى المقدار ولا أن يكون جزء الظل اكبر بل وجب أن يكون اصغر وحينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانتقاص (اقل) من الحركة الارتفاعية فى المقدار فتكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون (فثبت ان السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ويمكن المضايقة فى قولهم لو جاز أن تتحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز فى الكل واذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) اى اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتدأ بلا وجوب ولا ايجاب (والعادة هى القاضية بعدمها) اى عدم هذه الحالة اعنى بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهى) اى حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز أن يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا أن عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فاحكمتم باستحالته ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) اى ومما ذكرنا فى دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم

علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة) يعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل
السكنات فى الحركة بأن علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة
الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب أن تستمر تلك الحركة من غير أن يتخللها
توقف وسكون فى بعض الاحياز مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل
السكنات والجواب أن تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة
فجاز أن يحرك الحجر فى حيز ويسكنه فى آخر مع تساويهما فى قبول الحركة والسكون (تنبيه الاختلاف
بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة)
بالنسبة (الى اخرى) مع أن ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولانهما) اى السرعة والبطء (قابلان
للاشتداد والتنقص) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة فى مراتب السرعة والبطء
فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص *(المقصد* الثانى عشر)
قال الحكماء (علة البطء اما فى) الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذى فى المسافة (فكلما كان قوامه
اغلظ كان اشد ممانعة) للطبيعة واقوى فى اقتضاء بطء الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر الى الارض
فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء (واما فى) الحركات (القسرية والارادية فممانعة الطبيعة
اما وحدها (و) ذلك انه (كلما كان الجسم اكبر) مقدارا (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (اكثر) واعظم
(كان) ذلك الجسم بطبيعته (اشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالارادة واقوى فى اقتضاء البطء
(وان اتحد المخروق) والقاسر والمحرك الارادى ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير
فى مسافة واحدة من قاسر واحد (او) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة
تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته (وربما عاوق احدهما كثروالآخر اقل
فتعادلا) يعنى أن معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض أن معاوقة
مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذى بحسب الطبيعة
وتعادل الجسمان فى المعاوقة المركبة وتساويا فى الحركة مثل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير
فى الهواء والصغير فى الماء الذى تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التى فى طبيعة
الاكبر *(المقصد* الثالث عشر ذهب بعض الحكماء) كارسطو واتباعه (والجبائى
من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا) فالحجر اذا صعد
قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما (و) محصول ماذكروه (ان كل حركة مستقيمة تنتهى) البتة
(الى سكون) وذلك (لانها لا تذهب) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما أن تنقطع
وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين
المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين
من المعتزلة (واما المثبتون فلكل من الفريقين فى اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آنى)
اذ لو كان زمانيا ففى النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان
الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا فى النصف الثانى ويعود المحذور
والاظهر أن يقال الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن
بتمامه حدا فالوصول اليه آنى اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيأ فشيأ
ثم ان للوصول علة هى الميل فوجب أن تكون هذه العلة موجودة فى آن الوصول لان العلة الموجدة
يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) اى هو ايضا موجود
فى ذلك الآن مع حدوثه فى ان ابتدأ الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى ايضا (آنى)
كالوصول (فكذلك الميل الموجب له آنى) اى حادث فى آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع

اجتماعهما

اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنات) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من اجزاء لاتتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) اى زمان سكون (والجواب ان الوصول فى آن هو طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع فى آن هو طرف حركة) منصرفة عنه (فلم لا يجوز أن يكون) آن واحد (حدا مشتركا بينهما) اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (واما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم) ذلك الجزء (فانتم لا تقولون به) حتى يمتنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم) بينهما تغاير (لكن) لا بالذات بل (باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع) واعلم أن الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هى أن المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه فى آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له فى آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هنالك لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بأن المفارقة والمباينة هى حركة الرجوع فهنالك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة نختار أن ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بأن يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة يجوز أن يكون شيأ ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين نختار انه مغاير لآن الوصول وأن بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بأن اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بأن اجتماعهما فى آن واحد محال اذ يستحيل أن يجتمع فى جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب أن يكون كل منهما فى آن مغاير لآن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التى اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين او بتجويز تتالى الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل فى آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائى لا شك ان الاعتماد المجتلب فى الحجر يغلب) الاعتماد (اللازم) اذ الحادث اقوى من الباقى (فيصعد) الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق (متدرجا فى الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل) الحجر (ولا شك ان غلبته) على المجتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب) المغلوب (من المغلوبية الى الغالبية دفعة) من غير تخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح) اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه أن الجبائى ليس قائلا بتولد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر فى مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا فى انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض انه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) فى الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وحينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام) (واللازم ضرورى البطلان) اذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف فى الجو بمصادمة الخردلة

(وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم الجبل) ولا تماسه فى الصورة المفروضة (بل ترجع بريحه) فاذا
وصل الهبار بحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذى ذكرتموه من تلاقيهما
(فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذى هو وقوف الجبل (وقالت المعتزلة لاسكون)
بين الحركتين (اذلا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة) لا السكون (ولا) يوجبه الاعتماد
(المجتلب فانه يقتضى) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد
وقد يجيب الجبائى على اصله) فيقول (لا نسلم انه لا مولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة
الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل
الاعتمادين وقد مر) ذلك (فى) مباحث (الاعتماد * المرصد * الخامس فى الاضافة) جعل المرصد الرابع
فى المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبى المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة
فى مرصد على حدة واكتفى فى سائر النسب بما مضى فى صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وفيه
مقاصد) خمسة (الاول الابوة هى المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك) اى ليس حقيقتها
سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة
كما مر (وهى الاضافة التى تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة
لهذا العارض اضافة) ايضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا
مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده
والمجموع المركب منهما (تنبيه قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم
من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك) اى هى بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها
فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم فى تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقته تعقل
الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير) اى هو فى حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج
عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقى
والقسم الثانى من المشهورى اعنى المركب) وأما القسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا
غرض يتعلق به فى مباحث الاضافة (فلو اردنا تخصيصه بالحقيقى قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس
الى الغير) على الوجه الذى حققته فان المركب مشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا * (المقصد *
الثانى للمضاف خواص) اى خاصتان (الاولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج
فكلما وجد أحدهما فى الذهن او فى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم) احدهما فى احدهما (عدم)
الآخر فيه (فان قيل فما قولك فى المتقدم والمتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايفان مع أن المتقدم الزمانى
لا وجود له بالاعتبار الذى به كان متقدما مع المتأخر الزمانى وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم
(قلنا لا وجود للحقيقى منهما الا فى الذهن) فان التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس
ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود
للمتضايفين ههنا فى الخارج بل فى الذهن (وهما معا فيه) فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين
المعتبرين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا اخذ اوحدهما (فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب
والابن) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه الخاصة * (الثانية
وجوب التكافؤ فى النسبة ويعبر عنه) اى عن التكافؤ فى النسبة (بالانعكاس) ويقال الخاصة الثانية
وجوب الانعكاس (وهو أن يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافا
اليه) يعنى انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضايف لصاحبه ونسب احدهما
الى الآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه ايضا (فكما ان الاب ابو الابن فالابن
ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب

الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب) والحاصل ان هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري اعني المعروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له) اي للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لاحد المتضايفين مأخوذا مع اضافته وليس للمضاف الآخر اعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) اي المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا * (المقصد * الثالث الاضافة لا تستقل بوجودها) اي ليس لها وجود منفرد بتصور تعينها بنفسها بل وجودها أن يكون امرا لاحقا للاشياء (فيكون تحصلها) وتخصصها (تبعا لتحصل لحوقها للغير) وتخصصه (ويفهم ذلك) اي تحصلها تبعا للحوق (تارة بان يؤخذ الملحوق والاضافة معا) فتتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو أمر مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشئ واحد مقيد) عارض لذلك الملحوق (وهذا تنوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد) والموافقة (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث انه في الكيف كان نوعا من الاضافة) المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة (ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) ايضا على حسب تحصل الطرف الاول شخصيا كان اونوعيا (ويلزمه) بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم (انها اذا كانت في طرف مطلقة) اي غير محصلة (ففي) الطرف (الآخر مطلقة) ايضا (فالنصف) المطلق (في مقابلة الضعف المطلق (وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف) فظهر أن أي المضافين عرف بالتحصيل والتعين عرف الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (واما اذا حصلنا موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له الرأس) يعني أن الرأسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذي الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب أن تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذ * (المقصد * الرابع تلحق الاضافة تقسيمات) من وجوه (الاول اما ان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار والاخوة (واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية (والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف) فان ضعفية شئ واحد تكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية (اولا) محدود (كالاقل والاكثر) فان اقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية (الثاني انه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية انما تثبت في محلها

بواسطة صفة موجودة فيه (او صفة فى احدهما) فقط (كالعالمية فانها صفة) موجودة (فى العالم
وهو العلم دون المعلوم) فانه متصف بالمعلومية من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه بها
(والا لما معدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (صفة) حقيقية (اصلا
اى فى شئ من الطرفين (كاليمين واليسار) اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك
المتياسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر فى اقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع
وفى الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والخبر وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة)
والمماثلة والمساواة واعلم أن المنقول فى المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات
منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما
التى بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمانع وأما التى بالفعل والانفعال
فكالاب والابن والقاطع والمنقطع وأما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم
يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على أن ذلك لا ينضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه
لو بدل فى عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله
وفى الاتحاد قائما مقام المعادلة وأما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر
عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول (فالجوهر كالاب
والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالاحر والابرد
والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد
انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا * الخامس
قد يكون لهما من الطرفين اسم) اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك
الطرف كالابوة والنبوة (او من احدهما) فقط كالمبدأية (اولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من
طرفيها كالاخوة (السادس قد يوضع لهما ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليهما بالتضمن)
سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح * (المقصد * الخامس ومن اقسام المضاف التقدم
والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه * الاول) التقدم (بالعلية كتقدم المضىء على الضوء
الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم
ولا عكس) اذ لا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع (وليس ذلك) اى تقدم حركة الاصبع على
حركة الخاتم (بالزمان والا لزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع فى زمان وكان الخاتم فى ذلك الزمان باقيا فى
حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة
الخاتم) وليست داخلة فى حركته دخول الواحد فى الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا
وظاهر أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) اى وجود حركة الاصبع
(اتم) واكمل (فى نفسه فاوجب) لذلك (وجودها) اى وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوى الكامل
يوجب ضوأ ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتب عقلى هو التقدم
بالعلية (الثانى التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد
وذاك الواحد) معا (ولا يتم له) اى للاثنين (ذات الا بذاتهما سواء فرضناهما موجودا ام لا بل ذلك حكم
له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هى (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية فى
نفسها وقد ظهر مما ذكره أن التقدم الذاتى المسمى بالتقدم الطبيعى مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى
كله دون سائر علله الناقصة والمشهور فى كتب القوم أن المحتاج اليه ان كفى فى وجود المحتاج كان
متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه
بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعى شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم

الذاتى على القدر المشترك بين التقدم العلى والتقدم الطبيعى وهو الترتب العقلى الناشى من الاحتياج
المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى
عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشئ من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد فى زمان
ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان) آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان اوّلا وبالذات
(ومغايرته للاولين بيّنة) اذليس شئ منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج
اليه والثانى باعتبار ذات الشئ وماهيته (الرابع التقدم بالشرف كما لابى بكر على عمر رضى
الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون) المتقدم (اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلى كما فى
الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد
من هذه الامور المترتبة واقع فى مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه فى غيرها (اووضعى) وهو أن يمكن
وقوع المتقدم فى مرتبة المتأخر (كما فى صفوف المسجد ويختلف ذلك) اى التقدم الرتبى حيث يصير
المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما (بما تجعله) انت (مبدأ فقد تبتدئ من المحراب) فيكون الصف الاول
متقدما على الصف الاخير (وقد تبتدئ من الباب) فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس
فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس
(وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لاجزاء الزمان بعضها
على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم
الاقتران) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع أن المتقدم والمتأخر فى هذين النوعين من التقدم يجوز
اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان فى الفضيلة
وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلى ولا وضعى بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا فى نفى هذه الاربعة (ولا
بالزمان والالزم التسلسل) فى الازمنة بأن يكون كل زمان فى زمان آخر (وقد ابطلنا ذلك) بوجهين
فى مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بان ذلك) التقدم الذى بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان)
اعنى التقدم الذى لا يجامع فيه المتقدم المتأخر (وانه) اى هذا التقدم الذى سميناه التقدم الزمانى
(لا يعرض) اوّلا وبالذات (الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات
كما حققناه فى تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمة تعرض للكم) عروضا ذاتيا (فاذا
عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم)
هذا التقدم (اردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقدمر فى مباحث
الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذى ذكرناه اعنى القسم السادس من التقدم (مبنى لابحاث
كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم
لقدم الحركة والمتحرك اذلو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان
حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوّزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل
معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اى فى هذا المبنى
وتحقق حاله كيلا تزل قدمك فى تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء
للحصر) اى حصر التقدم فى الانواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفى والاثبات
بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائى (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لا بد
فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذلو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقى قطعا
(من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف اما) أن يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بأن لا يتم ذات
المتأخر الا بذات المتقدم كما مر فى الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) أن يكون توقفه (بحسب
الوجود) دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين

لانه اما أن يكون (مع اشتراطه) اى اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارئ عليه) اى على المتقدم (ام لا) فالاول هو التقدم الزمانى لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها مالم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها وأما الزمانيات فقد عرفت أن تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتأخر والثانى وهو أن لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول (والثانى) اعنى التقدم الاعتبارى (لابد) فيه (من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (ام لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم فى المراتب المكانية او الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق فى الشروع فى الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزمانى اذ معناه أن زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تنبيهان * الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضى فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ماهو أقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضى والمستقبل فقد قيل (الماضى مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتيهما) فان ذات الماضى متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا * الثانى جميع انواع التقدم مشتركة فى معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر ففى) التقدم (الذاتى كونه مقوما) اى جزءا داخلا فى قوام المتأخر (وفى) التقدم (العلى كونه موجدا وفى الزمانى كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتأخر وفى الشرفى زيادة كمال وفى الرتبى وصول اليه من المبدأ اولا) واذا عرف اقسام التقدم والتأخر عرف اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزءين مقومين لماهية واحدة فى مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصين من نوع واحد وأما بيان أن اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوى على سبيل التواطئ أو التشكيك او بالاشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشأنها والله اعلم (الموقف الرابع فى الجواهر * وفيه مقدمة ومراصد) اربعة (المقدمة * أما تعريفه) اى تعريف الجوهر (فقد علمته من التقسيم المذكور فى صدر الموقف الثانى وهو أنه ممكن موجود لا فى موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته ايضا (من تعريف العرض) فى صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو أنه عند الحكيم ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات (فلا نعيده) اعتمادا على علمك به (واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا) فى جوهر آخر (فصورة اما جسمية اونوعية (وان كان محلا لها) اى للصورة (فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم) اما مطلق اونوع منه (والا) اى وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما (فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحريك (فنفس والا فعقل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذى ذكروه (بناء) اى مبنى (على نفى الجوهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد أن يبين ان الحال فى الغير قد يكون جوهرا) وهو ممنوع فان الظاهر هو أن الحال فى غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال

ومحل

ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد أن بين ايضا (ان غير الجسم) من الجواهر
(لا يتركب من جزءين احدهما حال في الآخر) والا لم يصح أن الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل
هو الجسم (ولم يثبت شئ منهما) اى من هذين البيانين ببرهان مع أن الاول مخالف للظاهر كما عرفت
والثاني مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شئ منهما قابلا للاشارة
الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو أردنا ايراده) اى
ايراد التقسيم (على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال) يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى آخره
(قلنا الجوهر اما له الابعاد الثلاثة فجسم) والمراد أن الجوهر اما جسم (اولا) واذا لم يكن جسما (فاما
جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) اى بذلك الجزء حاصلا (بالفعل فصورة
والا فمادة وان لم يكن جزأ) منه (فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل) فهذا ترديد حاصر لم
يعتبر فيه حلول الجوهر في شئ ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على
انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة
وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه أن ما ليس
جسما ولا جزأ له ولا متصرفا فيه لا يجب أن يكون عقلا بل جاز أن يكون جزأ للنفس او العقل
(وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز) اى القابل بالذات للاشارة الحسية (كما مر) من انهم نفوا الجواهر
المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فاما ان يقبل) المتحيز (القسمة) سواء كانت في جهة واحدة او اكثر
(وهو الجسم) عند الاشاعرة (اولا يقبلها) اصلا (وهو الجوهر الفرد) فعندهم أن الجوهر منحصر
في هذين القسمين وأن اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة (تنبيهان * الاول الجسم
عند الجمهور) من الاشاعرة (مجموع الجزءين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند القاضي) واتباعه
ان الجسم هو (كل واحد من الجزءين لانه) اى الجسم هو (الذي قام به التأليف) اتفاقا منا (والتأليف
عرض لا يقوم بجزءين على اصول اصحابنا لامتناع قيام) العرض (الواحد) الشخصي (بالكثير)
فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد
(وليس ذلك بنزاع لفظي) راجع الى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اى فيما بين اجزائه
الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي (بل) هو نزاع (في) امر معنوي
هو (أنه هل يوجد ثمة) اى في الجسم (امر) موجود (غير الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة (هو
الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة) اولا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع
الجزءين والقاضي الى الثاني فحكم أن كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف
(الثاني) من التنبيهين (الجوهر الفرد لا شكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) اى الشكل (هيئة احاطة حد
واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل)
النهاية (الا بالنسبة الى ذي نهاية) فيكون هناك لا محالة جزآن (ثم قال القاضي ولا يشبه) الجوهر
الفرد (شيأ من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره) وهذا
ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه (واما غيره) اى غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل
عن الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة) اى قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذ لا يختلف
جوانبه) كما أن الكرة لا تختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان
منقسما (و) من (المربع) اى قال بعضهم يشبه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج) وذلك
انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك
الا بفرج (و) من (المثلث) اى قال بعضهم يشبه المثلث (لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي
ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على

ان له حظا من المساحة فله نهاية) اى حد يحيط به (قطعا) فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان
واحدا فهو كرى وان كان متعددا فمضلع قال المصنف رحمه الله (وفيه نظر لانا نالانسلم ان له)اى
للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا
او مضلعا (والا انفرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به أن له
حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) اى وان لم يحمل قولهم على هذا
(فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلا) فان ماله مساحة امكن أن يفرض فيه شئ غير شئ لا محالة
فيكون فى الجوهر الفرد انقسام وهمى وهو خلاف مذهبهم * (المرصد * الاول فى الجسم وفيه فصول)
اى فصلان (الفصل الاول فى) بيان (حقيقته واجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية (الاول فى حده
ومعرفه (ويطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظى (على معنيين احدهما يسمى جسما
طبيعيا لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعى منسوبا الى الطبيعة التى هى مبدأ الآثار) اى هى علة
فاعلية لآثار ماهى فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعى (بانه جوهر يمكن أن يفرض فيه ابعاد
ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه) اى فى الجسم الطبيعى (ابعاد
بالفعل) فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجود له) فى كثير من الاجسام
(سيما فى الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهى) فى الابعاد (فليس لازما لماهيته
اذ يمكن فرض جسم غير متناه) فى جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا تصورا
لجسم لا جسم) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام أن يقال انما اعتبر فى حده الفرض
دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما فى الكرة
والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما فى المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار
تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض
لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض
الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض اولم يفرض (ومعنى الزاوية القائمة انه
اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدث من جنبتيه زاويتان
متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمه | قائمه واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت
احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حاده / منفرجه
(وتصور بفرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعة فى الجسم (ان نفرض فيه بعدا ما) سواء كان خطا او سطحا
لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) اى لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض
(بعدا آخر فى اى جهة شئنا) من الجهتين الباقيتين (مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعدا
ثالثا مقاطعا لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم اى على زوايا قائمة (وهذا)
البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه
على وجوه ثلاثة والثانى اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) اعنى كون
تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتمييز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر
القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو أنه يمكن فيه أن يكون تقاطعها على الزوايا
القائمة (والذى يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن أن يفرض
فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن أن يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة
ومنفرجة (والجوهر لا يتناوله) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بأن المعتزلة
ذهبوا الى أن الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون
السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد أن الجسم ليس كذلك وأن السطح يجب أن يكون عرضا

احترز عنه على تقدير التنزل فتأمل (وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف) اى على كونه معرّفا (شكان الاول الحدّ صادق على الهيولى) التى هى جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من أن يكون بواسطة او بغير واسطة (قلنا) ليست الهيولى فى حدّ ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هى تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل (الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحدّ امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحدّ صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم فى بادئ الرأى هو هذا الجوهر الممتدّ فى الجهات اعنى الصورة الجسمية وأمّا أن هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة فى احوال هذا الجوهر الممتدّ المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه * الشك (الثانى) هذا الحدّ (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد (التخييلية) الموهومة (جسما تعليميا) فيكون الوهم الذى هو محل الجسم التعليمى قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوّة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد (قبوله) اياه (فى الوجود الخارجى) كما يتبادر الى الفهم على أن هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا او يندفع ايضا بأن امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة (وعلى كونه حدّا) مقابلا للرسم (شكان) ايضا (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته فى المقولات وربما يقال ليس) الجوهر (جنسا) لما تحته (والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية) لا بفصول عرضية (لامتناع تقوّم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل فى الفصول) لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية (كما مرّ) ذلك (فى الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا الانواع نفس الجواهر أن يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما أن سائر الاجناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ففيه قيدان) ليس شئ منهما ذاتيا لشئ من الحقائق * الاول (الوجود وانه عارض للموجودات بل) هو (من المعقولات الثانية) التى لا يمكن كونها اجزاء للامور العينية (و) الثانى (كونه لا فى موضوع وانه عدم لا يصلح جزأ للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد) كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصوّر لها حدّ اصلا فاذكر فى تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها * الشك (الثانى مفهوم القابل للابعاد) وكذا مفهوم ما يمكن أن يفرض فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (امر عدمى) فلا يصلح أن يكون فصلا ذاتيا للجسم الذى هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدّا له (والا) اى وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا (فعرض) اى فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التى هى من الاعراض (قائم بالذات) اى بالذات التى صدق عليها هذا المفهوم (فتكون) تلك الذات (قابلة له وينقل الكلام الى قابليتها له ويتسلسل) والحاصل أن مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا فى الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهى نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال الممتنع هو التسلسل فى المؤثرات) اى العلل لوجوب انتهائها الى الواجب (وهذا تسلسل فى الآثار) اى المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة أن النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا (لانك قد علمت) فيما مرّ (ان هذا النوع من التسلسل) وهو أن تكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) اى عن الشك الثانى (بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذى هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعنى أن ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة فى الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه

فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعى أن فصل الجسم هو ماصدق عليه مفهوم القابل لامفهومه وقد رد هذا الجواب بأن المذكور فى التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وايضا ماصدق عليه مفهوم القابل اماذات الجسم فهو نفس المحدود لافصله واما افراده ولاشك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور فى الشك الاول و يتضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثانى فقال (والآن آوان أن تتذكر) وتتنبه (لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وانه لاتمايز بينهما الافى الذهن وأن الجنس امر مبهم) لاتعين ولاتحصل له فى نفسه بل انما يتعين (ويتحصل) فى الذهن (بالفصل) الذى ينضم اليه (وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم) الذى هو الجنس (نوعا والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل فى الفصول كما ذكروه (ولاهو نفس المفهوم) اى ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد (الذى هو العرض) على تقدير كونه موجودا (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذى هو قابل) للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه فى الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذى هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ماهو المشهور فى كلامهم ولم نرد بقولنا ماصدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصوير ماذكره وبقى ههنا شىء وهو أنه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا (وثانيهما) اى ثانى المعنيين للفظ الجسم (يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية) الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم) والرياضة (فانهم كانوا يبتدؤن بها فى تعاليمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لانها اسهل) ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لاينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط أصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغى ولاشك أن الاحسن والاولى فى التعليم أن يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على ادراك ماهو اصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائلها ايضا يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكة ان لاتقنع) فى ادراك الاشياء (دونه) اى دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما فى العلوم الظنية اجتهدت فى تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به (وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتمييز) والاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذى هو الكم (ولو أردنا ان نجمعهما) اى المعنى الاول والثانى (فى رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعى والتعليمى (فهذا) الذى ذكرناه فى تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو (عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو أن الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه أن الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط جسميته ولاشك فى أن (الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر) من أن الخط قد لايوجد فى الجسم بالفعل كما فى الكرة وأن السطح لازم لوجوده لا لماهيته (وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذى ذكروه فى الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا فى نفسه لامفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب

المعتزلة (فلم يحدث) فى الشمعة شئ لم يكن (ولم يزل) عنها (شئ) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (اونقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذى ذكره الحكماء و يندفع عنه الفساد الذى اوردوه عليه (ثم اختلفت المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (فى اقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (فقال النظام لا يتألف) الجسم (الا من اجزاء غير متناهية وسيأتى) تقرير مذهبه وابطاله ايضا (وقال الجبائى) يتألف الجسم و يحصل (من ثمانية اجزاء) لا من اقل منها وذلك (بان يوضع جزءان فيحصل الطول و) يوضع (جزءان) آخران (على جنبيه فيحصل العرض و) يوضع (اربعة) اخرى (فوقها) اى فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال العلاف) يحصل الجسم (من ستة) لا من اقل منها وذلك (بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) تحصل الجسم (من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان و بجنب احدهما جزء ثالث (وفوقه) جزء (آخر) و بذلك يحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزءين او ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) اى من جزءين منفردين او من ثلاثة منفردة (ام لا) وبالجملة فالمنقسم فى جهة واحدة يسمونه خطا وفى جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان فى الجسم عندنا (والنزاع لفظى) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو فى جهة واحدة او على المؤلف المنقسم فى الجهات الثلاث (فنعدوه الى ما يجدى) من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المعتزلة فى تعريف الجسم (هو القائم بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشئ باطل) لانتقاض الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثانى بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على أن فى هذه التعريفات فسادا آخر (لان هذه اقوال لا تساعد عليها اللغة) بل تخالفها (فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس فى هذه الاقوال انباء عن ذلك * (المقصد * الثانى ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة) فانهما ذهبا الى أن الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل (لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحدا او متعددا (بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها (وبالجملة فبطلانه ضرورى) اذ كل عاقل يعلم أن الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهى فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بأن الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما أن يكون متحيزا بالذات فهو جوهر و يلزم منه أن يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا اولا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم أن ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه الآمدى بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز (احتجا بوجهين الاول أن الجواهر من حيث هى جواهر متجانسة) لاشتراكها فى صفات نفس الجوهر وهى التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض (والاجسام) كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤتلفة والا كانت متماثلة فتكون اعراضا مجتمعة (قلنا) لا نسلم أن الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وما ذكر من اشتراك الجواهر فى الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها فى الحقيقة لجواز أن تكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض

في حقائق الجواهر (ولذلك) اى ولعدم دخولها فيها عندنا (قلنا ان الاعراض لاتبقى) لما مر (والجواهر باقية لماسياتي) ولا يخفى انه يمكن أن تجعل معارضة بأن يقال الاعراض غير باقية فلا تكون داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم انه لامحيص لمن اعترف بتجانس الجواهر) الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة (عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الاعراض) منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة وأما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة قالا ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه (الثاني انه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا انتفى) الجوهر (انتفت وبالعكس) اى اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى (قلنا التلازم) بينهما وجودا وعدما (لا يفيد الوحدة) ولا دخول احدهما في الآخر كالمتضايفين * (المقصد * الثالث الجسم) اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلا شك أن اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم (البسيط) لا شك انه (يقبل القسمة والتجزئة بأن يفرض فيه شئ غير شئ (فاما ان الاجزاء) التي يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل اولا) توجد كذلك (واياما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات) العقلية (اربعة الاول الاجزاء) التي يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهو مذهب) جمهور (المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزأ) اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء (اذ لو كانت الاجزاء متجزئة) اى قابلة للانقسام ولو فرضا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم تكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر (وحاصله أن قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجود بالفعل (يلزمه) قولنا (كل ما ليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس بممكن) فتكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه (الثاني الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية) مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعتزلة وانكسافراطيس من الاوائل (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية و) ينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل (الرابع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم أن المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان أن لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا اى واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تتجزأ قد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويقرب منه ما نقل عن افلاطون من أن الجسم بالتجزئة ينتهي الى أن ينسحق فيعود هيولى واما غير متناه لا بمعنى أن تلك الانقسامات يمكن أن تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى أن الجسم من شأنه أن يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا أن قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة

منحصرة فى المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز أن لا يكون شئ منها بالفعل وأن يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذى لا يتركب من اجزاء هى اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل أن تكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة فى انفسها قابلة للانقسام فى الجهات كلها اوفى جهتين اوفى جهة واحدة أو مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا أن ستة منها لم يذهب اليها احد فهى احتمالات عقلية لا مذاهب *(المقصد* الرابع فى حجة) جمهور (المتكلمين على مذهبهم (وهى نوعان* النوع الاول أن نبين اولا ان كل منقسم) اى قابل للانقسام (له اجزاء بالفعل) اى يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل (ثم نبين انها) اى تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الاول أن اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثانى تناهيها (اما الاول) وهو أن كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل (فلوجوه) ثلاثة (الاول القابل للقسمة لو كان واحدا) فى نفسه غير منقسم بالفعل (لزم انقسام الوحدة والتالى باطل فالشرطية) اى استلزام المقدم للتالى (لانه يلزم) على ذلك التقدير (قيام الوحدة) الحقيقية (بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال فى احد الجزءين غير الحال) فى الجزء (الآخر والاستثنائية) اى بطلان التالى (بينة اذ لا معنى للوحدة الا كونها لا تنقسم) يعنى أن وحدة الشئ عبارة عن عدم انقسامه فلا بد أن يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة فى ذلك الشئ وهذا الوجه مبنى على أن الوحدة صفة وجودية سارية فى محلها لكن الظاهر أنها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة* الوجه (الثانى لو كان القابل للانقسام واحدا) فى نفسه متصلا فى حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (اعداما له وايجادا لغيره (والتالى باطل اما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام لهوية) هى متصلة فى حد ذاتها (واحداث لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين فى تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداثا (فان من المحال ان الشئ المعين يكون تارة هوية) واحدة لا انفصال فيها اصلا (وتارة هويتين) متفاصلتين (واما بطلان اللازم فلانه) اى اللازم (يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه) وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة* الوجه (الثالث ان مقاطع الاجزاء) فى الامر القابل للانقسام اليها (متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا ما بلغ) فان مقاطعها متمايزة باسرها (وذلك) اى تمايز مقاطع الاجزاء التى يمكن فرضها (يوجب التمايز) فى تلك الاجزاء (بالفعل) اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة فى الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بأن مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا (واما الثانى) وهو أن تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية (فلوجوه) ثلاثة ايضا (الاول لو كانت المسافة) المتناهية المقدار (مركبة من اجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام (لامتنع قطعها فى زمان متناه) اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا فى زمان غير متناه (ولم يلحق السريع البطئ) اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها

فى زمان متناه فلا يلحق البطىء قطعا (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية فى زمان
متناه وعدم لحوق السريع للبطىء (دليل بطلان الملزوم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء
موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى أن العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول
بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة له الى
هذه المكابرة بل يكفيه أن يقول كما أن المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك
الزمان المتناهى مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه
واعلم أن النظام لم يكن قائلا بالجزء الذى لا يتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث
لا يدرى فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بأن الجسم ينقسم
انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود فى الشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل
فظن أن جميع الانقسامات التى لا تتناهى حاصلة فى الجسم بالفعل فصرح بأن فى الجسم اجزاء غير
متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل
فما لا يكون من الانقسامات حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام
فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمة نقل عنه انه لما عيره مثبتو الجزء على القول
بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزمتموه * الوجه (الثانى انه) اى
الجسم الذى نحن بصدده متناهى الحجم والمقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحيطين به وكذا اجزاؤه
محصورة بينهما (وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال) فاستحال أن تكون اجزاؤه الموجودة فيه
بالفعل غير متناهية الا أن يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما تشهد البديهة ببطلانه
* الوجه (الثالث ان التأليف) هو ضم بعض الاجزاء الموجودة فى الجسم الى بعض (لا بد ان يفيد زيادة
حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل
من تأليف الاجزاء) وان كانت غير متناهية (حجم) اصلا (والمفروض خلافه) لان الجسم له حجم ممتد
فى الجهات ولا شك أن هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض (واذا كان التأليف
يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من اجزاء متناهية فى جميع الجهات فيحصل حجم فى الجهات) كلها
(وهو الجسم) وتوضيحه أن كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية
اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد
فلو لم يوجد فى العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا
فاذا فرض أن اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك أن فيها آحادا متناهية فاذا اخذت تلك الآحاد
وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية (فليس كل جسم مركبا من اجزاء
لا تتناهى) فبطل الكلية التى ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو فى
الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصوير له مع كونه موجودا فى ضمن تلك الاجسام اذ لا بد أن ينضم فيها
اجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا شئنا أن نبطل قوله بالكلية (نقول وهذا الجسم له حجم متناه
واجزاء متناهية والجسم الذى فيه البحث ماله حجم متناه) لتناهى الابعاد (واجزاء غير متناهية) على زعمه
(ولا شك أن بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة
المقتضية لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم
الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة
المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى هذا خلف) فلا يكون شئ من الاجسام المتناهية
المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب
حينئذ أن تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه

الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف على حد لا تتجاوزه لان الجسم ليس حينئذ مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التى يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما مر * النوع (الثانى) من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه (ان نبين تركب الجسم منها) اى من الاجزاء التى لا تتجزأ (ابتداء) اى من غير استعانة بأن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما فى النوع الاول وأما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفا (وهو وجوه) سبعة (الاول النقطة) وهى ذات وضع لا تنقسم (موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان) يعنى انه لا شبهة فى أن الاجسام موجودة وانها تتماس بامور موجودة منقسمة فى الطول والعرض دون العمق والا لزم التداخل بين المنقسمين فى العمق او كون التماس بجزءين منهما الا بهما فينقل الكلام الى ذينك الجزءين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهى الى ما لا ينقسم فى العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين يتماسان على امر منقسم فى الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذى وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة (وايضا فانها) اى النقطة (طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لا تنقسم) اصلا (قلنا فى الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب) لان ذلك الجوهر الذى لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم (والا) اى وان لم يكن جوهرا بل عرضا (لكان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا) وذلك المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر (ولا يتسلسل بل ينتهى الى جوهر كذلك) اى غير منقسم (وهو الجزء الذى لا يتجزأ) وقد وقع جزأ للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاوراله وهكذا ظهر أن اجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بأن النقطة عرض غير سار فى محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار فى محله فى جهة واحدة فينقسم فى هذه الجهة فقط والسطح سار فى جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها * الوجه (الثانى الحركة موجودة) بالضرورة (وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضى) منها (ولا المستقبل لان الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر) ولا شك أن الماضى منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شئ منهما قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب أن تكون الحاضرة منها موجودة (وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضا (والا لكان بعض اجزائها) المفروضة (قبل وبعضها بعد لانها) اى الحركة (غير قار الذات ضرورة) فاذا فرض فيها جزءان امتنع أن يكونا مجتمعين (فلا يكون كلها حاضرا) بل بعضها (هذا خلف) لان المقدر خلافه (وكذا جميع اجزائها) غير قابلة للانقسام (اذ ما من جزء) من اجزائها (الا وكان حاضرا حينا ما فثبت أن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ فكذا المسافة) التى هى الجسم مركبة منها ايضا (لانطباقها) اى انطباق الحركة (عليها) بحيث اذا فرض فى احداهما جزء يفرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك (اونقول) يجب أن تكون اجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لو انقسمت المسافة) التى يقع عليها جزء من اجزاء الحركة (لانقسمت الحركة عليها) اعنى ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة الى نصفها) اى نصف المسافة (نصف الحركة اليها) قال الامام الرازى هذا اقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه أن الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة فى الآن الحاضر

لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها فى امتداد المسافة بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة فى الخارج امر ممتد فى الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام * الوجه (الثالث برهن اقليدس) فى الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول (على وجود زاوية هى اصغر الزوايا وهى ما تحصل من) مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهى (لا تنقسم) اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا (ولا تتصور) الزاوية التى لا تنقسم (الا باثبات الجزء) لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزأ وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب أن المبرهن فى كتابه هو أن الزاوية الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها اصغر من جميع الحواد * الوجه (الرابع نفرض كرة) حقيقية (تماس سطحا مستويا) حقيقيا (لامكان الكرة والسطح) المذكورين (وتماسهما ضرورة) على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم (فما به المماسة) بينهما (لا ينقسم والا فاما) أن ينقسم (فى جهة) واحدة (فهو خط او) فى (اكثر) يعنى فى جهتين (فهو سطح ولانطباقه) اى ولانطباق ما به المماسة من الكرة (على السطح المستوى فهو مستو) سواء كان خطا او سطحا (فلا تكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقية لاستحالة أن يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة (هذا خلف) فتعين ان يكون ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوى (بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع الاجزاء) من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسمة) وكذا الحال فى الاجزاء التى فى اعماقها (وهو المطلوب) واجاب ابن سينا عن ذلك بأن الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة فى زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن أن يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد أن يكون بين النقطتين خط وكذا الحال فى سائر النقط التى يقع بها التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوى مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا تحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففى حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن أن لا يكون بين نقطتى التماس واسطة فيلزم تتالى النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة فى آن لكنها باقية فى زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى ففى آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل فى آن وتبقى زمانا ولا ينافى ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالى النقط والآنات * الوجه (الخامس نفرض خطا قائما على خط ويمر) الخط الاول (عليه) اى على الخط الثانى (فانه يماس) الخط المار (فى مروره جميع اجزاء ذلك) الخط الممرور عليه (والمماسة) بينهما (انما تكون بنقطة) لان المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذى هو النقطة وممسوس النقطة لا يكون الا نقطة (فالخط الممرور عليه مركب من نقط) متتالية (و) كذلك (السطح) مركب (من خطوط) متلاقية (والجسم) مركب (من سطوح) مجتمعة (وهو المطلوب) ويتجه عليه أن المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد أن يكون منقسما فى جميع الجهات كما سيأتى فالسطح والخط والنقطة لا تكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضى على آخر مثله * الوجه (السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام فى السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فتكون اجزاؤهما الممكنة سواء) لان اجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ (وهو بهت) ويرد عليه أن الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذى

عرفت

عرفت الآن مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة * الوجه (السابع لولا الجزء)
وانتهاء تقسيم الجسم اليه (لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية فتغمر) تلك الصفائح
وجه الارض) وتستر وجوه السموات (وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضرورى البطلان) ورد
هذا بما عرفت من معنى لا تناهى الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا
ايضا قال المصنف (ونقض ذلك) الذى ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم
منه (وان كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع) وطمأنينة باطن فارجع انت الى انصافك
فى الاجوبة التى مر ذكرها * (المقصد * الخامس حجة الحكماء على ان الجسم) البسيط (واحد
متصل فى نفسه (قابل للقسمة الى غير النهاية لا انه مركب) اى وليس بمركب (من اجزاء لا تتجزى
انواع) اربعة * (النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان * الاول كل متحيز) بالذات (يمينه غير
يساره ضرورة) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر أن المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما
فى جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذى لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين
فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمتحيزة
بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها * الوجه (الثانى انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء
لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضئ) من تلك الصفحة (اى) الوجه (الذى الى الشمس غير
الوجه (المظلم اى الذى الينا وهذا ايضا ضرورى) فوجب أن تكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب
عن هذين الوجهين بأن اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز أن يكون لشئ واحد غير منقسم فى ذاته
اطراف هى اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بأن الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا
جوهرين فهما جزآن للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما أن يكونا حالين فى محل واحد بحيث
تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم أن يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه
يساره وهو بديهى البطلان واما أن يكونا حالين فى محلين متمايزين فى الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا
اذ يمكن حينئذ أن يفرض فيه شئ غير شئ كما تشهد به البديهة (النوع الثانى ما يتعلق بالمماسة وهو) ايضا
(وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فليست) تلك الاجزاء اجزاء (لا تتجزى هذا خلف)
لكونه اجتماعا للنقيضين (بيانه) انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من أن تكون مجتمعة مترتبة متلاصقة
والا لم يكن هناك تركب حقيقة وحينئذ فلا شك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (فى وسط الترتيب يحجب
الطرفين عن التماس فما به يماس) الوسط (احد الطرفين غير ما به يماس) الطرف (الآخر) اذ لو كانا متحدين
لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك (فينقسم) الجزء الوسط مع
كونه غير منقسم (لا يقال لا نسلم ذلك) اى حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (لجواز التداخل)
بين تلك الاجزاء (لانا نقول بطلانه ضرورى) فان بديهة العقل شاهدة بأن المتحيز بذاته يمتنع
أن يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (جدلا فيكون
حيزهما) اى حيز المتداخلين (واحدا) ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار (وكذا اذا انضم
اليهما رابع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط
ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منها (وذلك) كله (خلاف المفروض)
لانا فرضنا تركب الجسم الذى هو حجم ممتد فى الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلا بد أن يكون
بينها ترتيب وأن يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذى ذكرناه من لزوم خلاف المفروض
على تقدير التداخل نقول (فالمداخلة) بين جزءين انما تكون (بعد المماسة) بينهما (فلا شك ان الملاقى)
من احد الجزءين (عند المماسة غير الملاقى) منه (عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام) فى كل
واحد من الجزءين ولا يذهب عليك أن لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل

حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة فى ابتداء
الخلقة بأن خلقت كذلك فلا * الوجه (الثانى لو جاز) أن يقع (جزء) لايتجزى (على ملتقى اثنين)
من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزأ (لايتجزى) بل كان منقسما (والملزوم حق فاللازم) ايضا (حق
واللزوم بين فانه يكون) الجزء الواقع على ملتقاهما (مماسا لهما لا بالكلية) اى لايجوز أن يكون بكليته
مماسا لشىء منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب أن يكون ببعضه مماسا لاحدهما
وببعضه مماسا للآخر (ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم) أعنى وقوعه على ملتقى جزءين
(فلوجوه) ثلاثة (الاول لاشك انه) اى الجزء الذى لايتجزى على تقدير وجوده (يتحرك من جزء) مثله
(الى) جزء (آخر) كذلك (فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه فى الجزء الاول او) فى الجزء (الثانى او)
عند كونه (على الملتقى والاولان باطلان لانه) اى كونه فى احد الجزءين حاصل (اما قبل الحركة) وهو
كونه فى الجزء الاول (او بعد الفراغ منها) وهو كونه فى الجزء الثانى فلا يتصور اتصافه بالحركة حال
كونه فى احدهما (وفى الثالث) أعنى اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما (المطلوب * الثانى) من
هذه الوجوه (نفرض خطا) مركبا (من اجزاء شفع كستة) مثلا (ونفرض فوق احد طرفيه جزأ وتحت)
الطرف (الآخر) من الخط (جزأ) آخر (ثم) نفرض أنهما (تحركا) اى تحرك كل منهما الى صوب الآخر
على التبادل حركة (على السوية فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا وذلك) التحاذى انما يكون
(على المنتصف) من الخط (اذ) قد (فرضنا الحركتين سواء) فى السرعة والبطء (وهو) اى منتصف الخط
(ملتقى الثالث والرابع) من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفى الخط كما يلوح بادنى تأمل
صادق * (الثالث) منها (نفرض خطا من اجزاء وتر) كالخمسة مثلا (ونفرض ذينك الجزءين كليهما من
فوق كلا) منهما (من طرف) من طرفى الخط (ثم) نفرض أنهما (يتحركان) اى كل منهما الى صاحبه
حركة (سواء فيلتقيان) لا محالة (فى الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو)
اى الجزء الثالث (على ملتقاهما) لانهما معا عليه (وربما يمنع هذا بانهما) اى الجزءين المتحركين
(يقعان قبل) الجزء (الثالث اذ شرط انتقالهما) الى الثالث (فراغ ما يسع الجزءين) معا ولا شك أن الثالث
لا يسعهما بل يسع واحدا منهما * النوع (الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احد الامرين لازم)
اى ثابت فى الواقع على سبيل منع الخلو (اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء)
التى لا تتجزى فانهما لا يجتمعان فى الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء
أعنى وجود التفاوت يستلزم التجزى (والاول) وهو انتفاء تفاوت الحركات (منتف) ضرورة
أن الحركات متفاوتة فى السرعة والبطء (فثبت الثانى) وهو تجزى الاجزاء (بيان لزوم احد الامرين
من طريقين احدهما انه اذا) تركبت المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا (قطع السريع جزأ) منها
(فالبطىء لا يقف لما بينا) من قبل (ان البطء ليس لتخلل السكنات فهو) اى البطىء (اذن يتحرك فاما أن
يتحرك جزأ ايضا فالسريع كالبطىء وهو الاول) أعنى انتفاء التفاوت فيما بين الحركات (او اقل من جزء)
اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من جزء (فيتجزى) الجزء الذى لا يتجزى لثبوت ما هو اقل منه
(وهو الثانى) من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما * (وثانيهما) اى ثانى الطريقين المذكورين (ان
نبين ان ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احداهما عن الاخرى (فيستغنى)
حينئذ (عن الاستعانة بان البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك) اى تلازم هاتين الحركتين
(دليلا على ذلك) اى على أن البطء ليس للتخلل (مستأنفا) كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان
متلازمتين (فعندما تقطع السريعة جزأ ان قطعت البطيئة مثله لزم تساوى السريعة والبطيئة)
وهو الامر الاول (او اقل لزم التجزى) وهو الامر الثانى (وذلك) اى تلازم السريعة والبطيئة حاصل
(فى صور) ست * (الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سريعة

اطول

اطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان (اذ لو تحركت الطوقية) مثلا (ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى الى دوائر) متعددة (بحسب اجزائها) وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فى جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى ويتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة فى الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذى يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثانى ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذى هو أصغرها فلزم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض (ولو كانت) الرحى (من حديد أو ما هو أشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان يتفكك منها جزء بابلغ السعى وذلك) الذى ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها (وان كان مما لا يمتنع فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل (ان الله تعالى لم يخلق فى الرحى كل هذه) الغرائب و(العجائب ليثبت مذهبكم) * الصورة (الثانية فرجار له شعب ثلاث فتثبت واحدة) منها (وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة) ولا شك أن هاتين الشعبتين (يتمان) الدائرتين معا بحركتيهما (وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك) بين الشعبتين (ههنا مع عدم التناثر) والتساقط (ابعد) من الانفكاك بين اجزاء الرحى * الصورة (الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احداهما بعقبه) وهى اصغر (والاخرى باطرافه) وهى اكبر (وان شئت فافرضه) اى الدائر على عقبه (مادا باعه فراس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير) من الدائرة التى يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانه اذا تحرك رأس اصبعه جزأ لم يقف عقبه اصلا والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس مامر (ونحن نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزأ جزأ) كيف وتفرق الاتصال يوجب الألم مع انه لا يجد ألما اصلا (وان شئت فافرضه) اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (فى الفلك فى كوكبين يدور أحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة) فان حركتيهما فى رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق فى الافلاك وأن لا تكون موصوفة بالشدة والاحكام * الصورة (الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها فان الظل يقطع) بالانتقاص (من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا) كذراع اوذراعين مثلا (والشمس) فى هذه المدة (تقطع ربع فلكها) فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف الظل) عن الحركة (لأن الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل الى طرف الظل (انما يقع بخط مستقيم) كما تشهد به التجربة الصحيحة (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس (يبطل الاستقامة) فى الخط الشعاعى لأن الشمس اذا كانت فى ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعى مار برأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذى كان متصلا به على الاستقامة فى وضعه الاول متصلا به كذلك فى وضعه الثانى والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا فى سمت واحد وهو باطل بالضرورة * الصورة (الخامسة دلو على رأس حبل مشدود طرفه الآخر بوتد (فى وسط البئر مع كلاب يجعل فى ذلك الحبل) عند الوتد (ويمد به فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف) للكلاب (ضرورة) فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوى هاتين الحركتين فى السرعة فاستدل بذلك على الطفرة * الصورة (السادسة جزء يتحرك جزأ على) خط (متحرك جزأ آخر) فى جهة حركة ذلك الجزء (ولنفرض اب ح خطا) ساكنا مركبا من اجزاء ثلاثة (ونفرض) ايضا (ده خطا) مركبا

من جزءين كائنا (على ا ب) بحيث يكون د واقعا بازاء ا وه واقعا بازاء ب (و) نفرض (ز جزأ) كائنا
(على د) من خط ده بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا ز د___ه (فاذا تحرك
د) بحركة خط ده على خط ا ب ح (من ا الى ب فقد تحرك ه) ا___ب___ح بتلك
الحركة من ب الى ح وفرضنا) مع ذلك (تحرك ز) على خط ده (من د وكان) اى د (مقابلا لـ ا)
فى ابتداء الفرض (الى ه) اى تحرك ز من د الى ه (وهو) اى ه وان كان مقابلا لـ ب ابتداء لكنه
(الآن مقابل لـ ح) فيكون ز حينئذ مقابلا لـ ح ايضا (فقد تحرك ز) بمجموع حركته الذاتية والعرضية
(جزءين حين تحرك د) بحركة واحدة (جزأ) واحدا فان ز ود كانا معا محاذيين لـ ا من خط ا ب ح قبل
الحركة والآن قد صار ز محاذيا لـ ح ود محاذيا لـ ب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة
وهو المطلوب وان شئت قلت (فحين تحرك ز) بمجموع حركتيه (جزأ) واحدا (يكون د تحرك اقل
من جزء وفيه المراد) الذى هو انقسام الجزء * (النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه)
ستة * (الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط) منها (من اربعة اجزاء) ونجتهد فى ضم
الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) المربع (ستة عشر جزأ) هكذا 0000 0000 0000 0000 (فيكون
كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر) الواصل بين طرفى ضلعين محيطين بزاوية (ايضا
اربعة اجزاء) لأنه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث
من الثالث والرابع من الرابع (فالقطر كالضلع) فى المقدار (وانه محال بشهادة الحس والبراهين
الهندسية) الدالة على أن وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لأن مربعه يساوى
مربعيهما كما بين فى الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت
الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول (لا يقال لم لا يجوز) فى المربع المذكور
(أن يكون القطر اطول و) ذلك بأن يقع (بينها) اى بين اجزاء القطر (خلاء) دون اجزاء الضلع
(لانا نقول الخلاء الذى بين كل جزءين) من اجزاء القطر (ان وسع جزأ كان القطر مثل) مجموع
(الضلعين لانه) حينئذ (سبعة اجزاء) هى الاربعة المذكورة والثلاثة الواقعة فى الفرج الثلاث بين
جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة فى بعض دون بعض تحكم محض ولا شك أن مجموع الضلعين
سبعة ايضا لاشتراكهما فى جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا (وان كان) الخلاء
الواقع بين جميع الاجزاء أو بعضها (اقل) من أن يسع جزأ (لزم الانقسام) فى الجزء لثبوت ما هو
اقل منه * الوجه (الثانى مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء
فنقول قام البرهان) فى شكل العروس (على أن مربع وتره) اى وتر قائمة المثلث (كمجموع مربعى
الضلعين ولكن مربع كل ضلع) فى المثلث المذكور (مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه
فوق اربعة عشر) جزأ (واقل من خمسة عشر) جزأ وذلك لأن الحاصل من ضرب اربعة عشر فى نفسها
مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد
أن يكون جذر المائتين فيما بينهما (فيلزم انقسام الجزء حينئذ) اى الكسر الذى به يتم الجذر المذكور
* الوجه (الثالث هذا المثلث) القائم الزاوية (اذا طبقنا رأس وتره) اى وتر قائمته (على ضلع) من
ضلعى القائمة منصوب نحو السماء (ومددنا رجله) اى رجل الوتر (من الطرف الآخر) كسلم موضوع
على جدار قائم على سطح الارض يتباعد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار (فلا شك أنه كلما
ينحط من هذا الضلع) المنصوب (شئ) والمقصود انه كلما ينحط رأس الوتر عن شئ من هذا الضلع
(يخرج من ذلك الضلع شئ) اى يخرج رجله عن ذلك الضلع بشئ وهكذا الى أن يصل رأسه الى اسفل
الضلع المنصوب (فان كان) ما يخرج به اسفله (مثله) اى مثل ما ينحط عنه اعلاه (لزم ان يكون الوتر
مثل المنطبق على ضلع) وهو الضلع الذى جر من طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا

الضلع (و) مثل (الفاضل عليه) اى على هذا الضلع اعنى مقدار الانجرار (وهو) اى هذا الفاضل (مثل) الضلع (الآخر) اذ المفروض أن مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار (فيكون) الوتر (كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان) فوجب أن يكون مقدار ماينجر اليه اقل مماينحط عنه فاذا انحط جزأ انجر اقل من جزء (وهذا) الوجه (يليق بالنوع الثالث من وجه) وهو أن حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما * الوجه (الرابع بينا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها مناف لوجود الجزء الذى لايتجزى كما يتبين من قوله (فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها) مركبا (من اجزاء لاتتجزى فان كان ظاهر) تلك (الاجزاء اكبر من باطنها) حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر (والا) اى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها (فبين كل جزءين) من اجزاء المحيط فى جهة محدبه (اماخلاء) بأن تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام فى الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على أنا نقول (فان كان) الخلاء الواقع بين كل جزءين (بقدر مايسع جزأ كان ظاهرها) اى ظاهر محيط الدائرة (ضعف باطنها) على ذلك التقدير (والحس يكذبه) فانه محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل أن يكون ضعفه (وان كان ذلك الخلاء) اى كل واحد منه اوبعضه (اقل) من قدر يسع جزأ (لزم الانقسام) فى الجزء لثبوت ماهو اقل منه (واما لاخلاء) بأن تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لاتفاوت بينهما (فيكون) حينئذ (باطنها) اى باطن محيط الدائرة اوباطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها (كظاهرها) فى المقدار (وهو) اى باطنها (كظاهر) دائرة (اخرى محاطة بها) لانطباقه عليه (وظاهر المحاطة ايضا كباطنها) لما عرفت فى المحيطة (وهى) اى الدائرة المحاطة (كثالثة ورابعة) الى دوائر أخرى (بالغة مابلغت فتكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية) منها (وبطلانه لايخفى) والاظهر فى تقرير هذا الوجه ماذكر فى الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التى لاتتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما أن تتلاقى ظواهر أجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم أن تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى أن تبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلاتزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما أن لاتتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تتلاق فظهر أن امكان الدائرة ينافى وجود الجزء * الوجه (الخامس برهن اقليدس) فى المقالة الاولى من كتاب الاصول (ان الزاوية المستقيمة الخطين) قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين (تنقسم الى غير النهاية وانه ينفى الجزء) * الوجه (السادس برهن) اقليدس فى تلك المقالة (على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض) الخط مركبا (من اجزاء وتر) كخمسة مثلا (لزم تجزى) الجزء (الوسطانى) * المقصد * السادس فى تحرير مذهب الحكماء) فى الاجسام البسيطة الطباع (قالوا لما تقرر) بالبرهان (ان الجسم) البسيط كالماء مثلا (لاينفصل الى اجزاء لاتتجزى) ومافى حكمها من الجواهر المنقسمة فى جهة واحدة اوفى جهتين (فقط فقد ثبت انه متصل واحد فى الحقيقة) لامفصل فيه اصلا (كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية) اى لاتصل قسمته الى حد تقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل أن ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لاتتجزى ومافى حكمها فيكون متصلا فى نفسه ولاتنتهى قسمته اليها فيكون

قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة (امابالفك) كسرا اوقطعا والفرق بينهما أن القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة وللكسر بالاجسام الصلبة (واماباختلاف عرضين قارين) فى محلهما لابالقياس الى غيره (كالسواد والبياض اوغير قارين) فى المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كمماستين ومحاذاتين) واما بالوهم والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة فى الجسم (نعم قديمنع عن) القسمة (الانفكاكية مانع كصورة نوعية) كما فى الافلاك (اوصلابة) شديدة كما فى بعض الاجسام العنصرية (اوفقد آلة) يحتاج اليها فى القطع (اوصغر) متبالغ لايتيسر معه القطع ولا الكسر (واما) القسمة (الفرضية فلاتقف ابدا) وقد بين انحصار القسمة فى الثلاثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهى الفكية اولا وحينئذ اما أن تكون موجبة للانفصال فى الخارج وهى التى باختلاف عرضين اوفى الذهن وهى الوهمية وانما ذكر الفرض العقلى مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تميز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لايقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب أن اختلاف الاعراض لايوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا أن الجسم المتصل فى نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل فى الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال امافى الخارج كما بالقطع والكسر واما فى الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض اولا بتوسطه كما بالوهم والفرض فظهر أن القسمة اثنتان انفكاكية وهى قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهى قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه ويجعل ماباختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما فى الكتاب فعليك بالتثبت فى موارد الاستعمال

(المقصد السابع فى دليلهم على اثبات الهيولى والصورة) وكون الجسم مركبا منهما (قالوا فالجسم البسيط (متصل) واحد فى حد ذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الانفكاكى كما اذا صب ماء الجرة فى اناءين (فثم اتصال) اى جوهر ممتد فى الجهات متصل فى نفسه (نسميه الصورة الجسمية وندعى انه) اى ذلك الجوهر المتصل (ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال) اى الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتاله فيكون حالا فيه وبيانه أن الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول (فان ثم امرا قابلا للاتصال تارة والانفصال آخرى و) ذلك (القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان) القابل (الثابت للشيئين) اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشيئين (المتزايلين) فالقابل للاتصال والانفصال يغاير كلا منهما (اونقول قابل الاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والاتصال لايبقى مع الانفصال فهو غيره) اى قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشئ لايكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه (فهذا الامر) الذى هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال (هو الذى نسميه بالهيولى) الاولى التى تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين (وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء صورة) جوهرية (اتصالية قابلة للكميات) المتواردة (كون الكم) المتغير (غير الاتصال) الباقى بحاله (اثبتوا) ايضا (بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على امر باق) على حاله (بالضرورة كون الاتصال) المتبدل (غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة) والمركب منهما جسما (وربما يقال فى المعارضة) لدليلهم (الهيولى على تقدير وجودها (اذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لامفصل فيها (واذا كانت كثيرة) بورود الانقسام (كانت منفصلة فهى قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات

هيولى

هيولى) كماذكرتم فى الجسم (لزم ان يكون للهيولى هيولى) اخرى فينتقل الكلام اليها (ويلزم التسلسل) فى امور مترتبة موجودة معا (وهو) اى هذا الذى ذكر فى المعارضة (مندفع) عنهم (بماذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل) للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم للهيولى هيولى) اخرى (الاباثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا) الاتصال الذى هو حال فيها حتى تكون هى متصلة فى حد ذاتها (والثانى انه) اى ذلك الاتصال المغاير (يزول عنها ويعود اليها) حتى يثبت فى ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى (وذلك مما لاسبيل اليه فان وحدتها) اى وحدة الهيولى (وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة) فهى قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها (والا فهى) فى نفسها (لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة اذ ماهى) فى ذاتها (استعداد محض لا فعل لها) فى الصفات المذكورة (الا بالصورة) فهى متصفة بها تبعا لها الا فى حد ذاتها (واعلم ان هذا البرهان) الذى ذكر على اثبات الهيولى (لا يتم الا بابطال قول من يقول) كذيمقراطيس واتباعه (مبادى الاجسام) البسيطة (اجزاء) هى اجسام صغار صلبة (متجزئة فى الوهم) بحسب الجهات الثلاث لكنها (غير قابلة للتجزئة) الموجبة للانفصال (بالفعل فى الخارج (واتصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل) فى نفسه (بالحقيقة وغير قابل للانفصال) الانفكاكى بل للانفصال الوهمى (والجسم الذى يقبل الانفصال) الانفكاكى كالماء مثلا (غير متصل) فى نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التى بين تلك الاجزاء (فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال) بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ما ذكره المصنف أن انتفاء الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه يستلزم أن الجسم اما أن يكون متصلا فى نفسه فيكون جسما مفردا ويكون فى تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم البسيط الذى نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمى دون الفكى فلا تثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على أن الجسم المتصل فى نفسه يرد عليه الانفصال الخارجى بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمى لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها (وابطله) اى قول هذا القائل (ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها) اى من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمى (تحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية تكون طباع كل منهما طباع الآخر) وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر (الخارج الموافق لها فى الماهية) بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من أن تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة فى الماهية النوعية (فيجوز) حينئذ (على) الجزءين (المتصلين) المفروضين فى جزء واحد (ما يجوز على) الجزءين (المنفصلين) اعنى الجزء الذى قسم والجزء الآخر (من الانفصال) الرافع للاتحاد والاتصال (و) يجوز أيضا (على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال) الرافع للاثنينية والانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة فى الماهية فتكون متشاركة اما فى الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او فى جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثانى فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال (اللهم الا لمانع) خارج عنه (وذلك المانع لا يكون لازما للماهية والا انحصر نوعه فى شخصه) واذا لم يكن لازما (فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال) بالفعل (ويحصل المطلوب) الذى هو اثبات الهيولى (ومبناه) اى مبنى ما ذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التى هى تلك الاجسام الصغار (متوافقة فى الماهية كما اشرنا اليه (وهو ممنوع) لجواز أن تكون متخالفة فى الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان فى النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه فى الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدى فى امثال هذه المباحث وان بنى الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا (ثم نقول) وعلى تقدير

تماثلها (قد يكون تشخص احدهما مانعا) من ذلك القبول (او) تشخص (الآخر شرطاله) فلا يكون
الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع اوفقدان الشرط وهذا
مدفوع بما مرّ من أن المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر النوع فى الشخص واذا لم يكن لازما
امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف فى اثبات المطلوب (وربما) يعترض على
برهان الهيولى و(يقال الاتصال) هو (الوحدة والانفصال) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان
عنه (فعليكم ببيان كون الاتصال جزأ من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له
(فانا من وراء المنع) اى نمنع كونه جزأ منه (وهذا) الذى يقال (فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال
قابل له) وللانفصال ايضا (ويصير النزاع) حينئذ (فى كون الجسم ذلك القابل) وحده (اومع
هذا الاتصال) المقبول (ولاشك ان الصورة الاتصالية) اى الجوهر الممتد فى الجهات الذى تبين
نفى الجزء اتصاله فى نفسه (اول مايدرك من جوهرية الجسم) اى حقيقته بل هو الجسم فى بادئ الراى
المعلوم وجوده بالضرورة (والذى يحتاج الى الاثبات) بالدليل (هو المادّة) المتصفة بذلك الجوهر
المتصل فاذا سلم ثبوتها وأن هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول (فيصير النزاع) فى أن الجسم
ماذا نزاعا (لفظيا) لافائدة فيه وانت تعلم أن هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل أن هناك جوهرا وراء
هذا الجوهر المتصل لكن المشهور أنه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل
للاتصال الذى هو الوحدة والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب
كماذهب اليه افلاطون من أن آخر ما تنحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد فى الجهات
كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك أن يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين
آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتى تحقيقه (وههنا سؤال يستصعبه بعض و) ذلك السؤال
(هو ان الاتصال اذا كان جزأ للجسم) كما زعمتم (فبزواله) الذى هو الانفصال (تعدم هوية الجسم)
لانتفاء الكل بانتفاء جزئه (فلا يكون الجسم قابلا له) اى لزواله اعنى الانفصال (واذا كان الجسم) قابلا
لزواله كما ادعيتموه ايضا فلابد أن (يبقى مع زواله) واذا بقى معه (فليس هو) اى الاتصال (جزأ للجسم)
والحاصل أن كون الجسم قابلا للانفصال الذى هو زوال الاتصال ينافى كون الاتصال جزأ له
فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين (وظن) المستصعب (ان ذلك) السؤال (مغالطة
وقعت من الاشتراك اللفظى فان الاتصال) اى لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التى بها) للجسم
(قبول الامتدادات الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع
زوال هذه الصورة عنه (و) يقال ايضا (لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزأ لجسم) لانه عرض فلا
يكون مقوما للجوهر (بل عارضا له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم بأشكال مختلفة
المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافى الاتصال العرضى ينافى
الاتصال الجوهرى اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تبقى الكمية المعينة وايضا اذا
اقتصر على أن الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية
فلا يثبت فى الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا تثبت الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال (وجوابه)
الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا) على هويته الشخصية
الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة وانصالان) آخران تارة (اخرى) فانه غير معقول
كما ترى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمة امرا يستحفظ
الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء فى الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال
والانفصال المتعاقبين عليه (وتتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة
اتصالية وتارة هويتان اوا كثر (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو

(مغاير

مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة) على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه (اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية) الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا (حتى صار شخص واحد أشخاصا متعددة) اى زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير (وثمة امر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة و) الدليل على أن ثمة امرا باقيا هو انه (ليس نسبة هذه الاشخاص) التي في الكيزان (الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة (كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال) تلك (الهوية الشخصية (لا بزوال جزء وبقاء جزء) آخر (بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان) الامر (كذلك) بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك أن الجوهر المتصل الوحداني ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب أن لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك أن الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال فقال (تنبيه ور بما قالوا) في اثبات الهيولى (الجسم له قوة وفعل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة (والبسيط لا يكون كذلك) لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضى قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز أن يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شئ واحد ألا ترى أن الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا (وربما استعانوا) في اثبات الهيولى (بالتخلخل والتكاثف) الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شئ اليه وانفصاله عنه وجوابه أن الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز أن تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر (والكون والفساد) اى وربما استعانوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز أن يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعين بها مبنى على وجود الهيولى فيلزم الدور (والمعتمد) عند المتكلمين (في نفي الهيولى انها) على تقدير وجودها (اما) أن يكون (لها حصول في الحيز اولا) يكون (فان كان) لها حصول فيه (فاما) أن يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال فجسم) اى فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لا بد أن يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها (اولا) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (فالهيولى) حينئذ (صفة حالة في الجسمية) تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم (والا) اى وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصا ناعتا لها (لانه) اى لان ما لا تحيز له اصلا (امر معقول محض) لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشئ بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال أن يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز أن يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها (وقد يقال) في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها (لو كان

الجسم مركبا من جزءين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلهما) ولم يحتج فى ثبوت شئ منهما له الى برهان
(واللازم باطل) فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج فى اثباتها الى البرهان (والجواب منع تعقل
حقيقته) يعنى أن ماذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع * (المقصد * الثامن
فى تفريعات لهم على) وجود (الهيولى * احدها اثبات الهيولى لكل جسم) وانما احتيج الى هذا الاثبات
(اذ تلك الحجة) التى هى المعول عليها فى اثباتها اعنى مسلك الانفصال كما عرفت (لا تثبتها الا لما يقبل
الاتصال والانفصال بالفعل) كالعنصريات (ولعل بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات) على رأيهم فلابد
لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر (فقال ابن سينا طبيعة الاتصال) اى الصورة الجسمية المتصلة فى نفسها
(للجميع) اى لجميع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك
لاجل أن هذه حارة وتلك باردة اوهذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من
الامور التى تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية مثلا
موجود آخر وقد انضاف هذه الطبيعة فى الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها فى الوجود
بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد فى الخارج مالم يتنوع بفصول ذاتية بأن يكون خطا او سطحا مثلا
وكل ما كان اختلافه بالخارجات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
(فاذا ثبت احتياجه) اى احتياج الاتصال الذى هو الصورة الجسمية (الى المادة) فى الاجسام
العنصرية لكونه حالا فيها (امتنع قيامه بنفسه) فى شئ من الاجسام (والا) اى وان لم يمتنع قيامه
بنفسه بل قام بذاته فى الفلك مثلا (كان) ذلك الاتصال الجوهرى" (فى حد ذاته غنيا عن المحل والغنى"
عن المحل لا يحل فيه) اصلا (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها
(فتكون) بالنصب على انه جواب النفى (قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا تكون جوهرا مرة وعرضا
اخرى) اى كما أن انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه أن لا تكون
تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمى") اى لا نسلم أن
الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل الى اثباته) فان ماذكرتموه من اختلافها بالامور
الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار
فلا يتصور وجودها الا بأن يتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم
انها ليست كذلك (وان سلم) أن الاتصال الجسمى" حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز أن يقوم بالمادة تارة
ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور فى ذلك اذ قد (لا يكون الشئ محتاجا لذاته) الى محل (ولا غنيا لذاته) عنه
(بل يعرض كل منهما له عن علة) فلا يلزم أن يكون الغنى" بذاته عن شئ حالا فيه ويمكن أن يدفع هذا
بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ اما أن يكون لذاته محتاجا الى محل اولا واذا لم يكن
محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه فى حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى فى حد ذاته
عن محل يستحيل حلوله فيه (واما النقض بالطبيعة الجنسية) بأن يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة
مع أن لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضى فى الانسان مالا تقتضيه فى الفرس (فقد عرفت جوابه)
حيث نبهناك على أن الجنس امر مبهم لا يدخل فى الوجود الا بعد تحصله بفصل يعينه وهما متحدان
بحسب الخارج فى الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية فى الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها
المنوعة فجاز اختلافها فى الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور
اختلاف لوازمها * (ثانيها) اى ثانى تفريعات الهيولى (ان الهيولى لا تخلو عن الصورة) اى لا توجد
خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك (لوجوه * الاول الهيولى المجردة) بالفرض عن الصورة
(اما اليها اشارة فتكون) الهيولى حينئذ (جسما او) امرا حالا (فى جسم لامتناع الجوهر الفرد) وذلك
لانها اذا كانت ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت فى جميع الجهات كانت جسما اى صورة

جسمية لانها الجسم فى بادى النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت فى جهة
واحدة اوفى جهتين فقط كانت خطا اوسطحا لا جوهريا لانهما فى حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل
عرضيا فتكون الهيولى حينئذ أمرا حالا فى الجسم لا محلا للصورة الجسمية هذا خلف (والا) اى
وان لم يكن اليها اشارة بأن لا تكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية
اذ الكلام فى هيولى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (فاما) أن تحصل معها (فى جميع
الاحياز والمظاهر أولا) تحصل (فى شئ منها او) تحصل (فى بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة
باطلة فالاولان) باطلان (ضرورة) لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل
جسم لا بد له من حيز ولا يمكن أن يكون جسم واحد فى زمان واحد فى مكانين او اكثر (والاخير)
باطل (لعدم المخصص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع
الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لا معينا (فان قيل لعل
صورة نوعية) تحل فى الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهى (تخصصها) بحيز معين
(وايضا ينتقض) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه
بحيزه) المعين (بلا مخصص) يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى الى اجزاء حيزه على السواء
مع أن كل واحد من اجزائه حاصل فى حيز معين (قلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعا كليا لكن
(نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام فى تخصيصه بحيزه) المعين من اجزاء حيز الكل
فان الهيولى المجسمة مع تلك الصورة النوعية اما أن تحصل فى كل واحد من تلك الاجزاء اوفى بعضها
اولا تحصل فى شئ منها والكل باطل وقد يقال جاز أن يقارن الهيولى صورة اخرى اوحالة من
الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر
كلى فلا حاجة فى التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت تنقل الكلام الى اختصاص اجزاء
ذلك العنصر بامكنتها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة فى الخارج فلا تقتضى
مكانا وايضا جاز أن يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين (والجزء من الارض انما اختص
بحيزه) المعين الذى هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) اخرى
(مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز او) مخصصة له (بحيز آخر انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة
الى ذلك الحيز) والحاصل أن مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق
الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما فى ذلك الحيز اوفى حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول
صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة
وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم
القادر المختار وانه لا مخصص) بالحيز المعين (الا الصورة) وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية
اذا حلت فى الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره
* الوجه (الثانى انه يلزم له) اى للمجرد الذى هو الهيولى (فعل وقبول) يعنى أن الهيولى لو تجردت
عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين أن الشئ الاحدى
الذات يمتنع أن يتصف بالقوة والفعل معا فوجب أن تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة
هذا خلف * الوجه (الثالث) لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزءين
مثلا وحينئذ نقول (مادة الجزء و) مادة (الكل ان تجردتا) معا (فان كانتا واحدة) بأن لا تزيد مادة الكل
على مادة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لا معه) وذلك محال (والا) اى وان لم يكونا واحدة (كان المجموع)
المركب من مادتى الجزءين اعنى مادة الكل (زائدا) على مادة الجزء (فثم مقدار) باعتباره صارت المادة
متصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لان الجوهر الممتد فى الجهات هو الجسمية (كما مر) فلا تكون

الهيولى مجرّدة (وقد عرفت مافيهما) اى فى هذين الوجهين من الفساد أما فى الثانى فلجواز اتصاف
الواحد بالقوّة والفعل بالنسبة الى شيئين وأما فى الثالث فلانّ الهيولى فى نفسها لا توصف بمساواة
ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (فلا نكرّرهما * ثالثها) اى
ثالث التفاريع (ان الصورة) الجسمية ايضا (لا تخلوعن الهيولى لوجوه) ثلاثة * (الاول لو فرضنا صورة
بلا هيولى) لكانت اما مشارا اليها اوغير مشار اليها (فان كانت مشارا اليها كان) ذلك المشار اليه (متناهيا)
فى جميع الجهات لتناهى الابعاد (و) كان ايضا (مشكلا) بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة
شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متناه يلزمه أن يكون ذا شكل فذلك
الشكل الثابت للصورة المجرّدة (اما لنفس الجسمية) ولوازمها (فكل جسم) يجب أن يكون (له ذلك
الشكل) العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية المقتضية له (فيتساوى حينئذ)
(الكل والجزء) فى الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال (اولا) لنفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون)
الصورة المجرّدة (قابلة لغيره) اى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له (وما هو) اى ليس قبول شكل
آخر (الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه) بما مرّ من
أن القابل لهما لا بدّ أن يكون مقارنا للهيولى (وان كانت) الصورة المجرّدة (غير مشار اليها فليست صورة
جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد) الجوهرى الممتدّ فى الجهات الملزوم
للامتداد العرضى ذهنا وخارجا (ويمتنع ان يتصوّر) هذا الامتداد (بلا حيز ولا اشارة وايضا فتكون)
الصورة المجرّدة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة (امرا عقليا محضا) لا تعلق له بحيز اصلا (فيمتنع
مقارنته للمادة) المتحيزة ولو تبعا كسائر المجرّدات واعلم أن هذا الاستدلال يتم بأن يقال لو تجرّدت الصورة
لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها اولسبب آخر فلا حاجة الى التعرّض
لكونها قابلة للاشارة اوغير قابلة لها بل هذا الترديد مما جعل فى الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة
المفارقة ان قبلت الاشارة فهى لا محالة فى جهة ومختصة بمادّة وان لم تقبل فهى غير الصورة التى تشير
اليها حال كونها مادية (لا يقال هذا) الذى ذكرتموه من أن الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا
مخصوصا على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتى الجزء والكل فى ذلك الشكل على ذلك المقدار
(ينتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته) التى هى صورته النوعية (وجزؤه ككله) فى تلك الصورة النوعية
(ولا يلزم تساويهما فى المقدار والشكل) المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة
والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوى فى المقدار وان كانت مساوية لها فى الشكل الكرى
(لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما
(لكن ثمة مانع) يمنع من التساوى فى الشكل والمقدار جميعا (وهو أن الكل حصل له ذلك الشكل) مع
المقدار المخصوص بأن حلت الصورة الجسمية فى المادّة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها
فى تلك المادّة مقدارا وشكلا مخصوصين (فامتنع ان يكون للجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار
(والا لم يكن جزأ) وكذا الكلام فى سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم
من وجه النقض بالاجزاء المفروضة فى الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضلعة لا مستديرة
وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل وردّ بأن الشكل من لوازم الوجود دون
الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا فى الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه
السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة فى الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء فى
الوجود عن الكل فى المانعية (واما فى الصورة) الجسمية (فلو تجرّدت) عن المادّة (فلا تكون) هناك
(الا الطبيعة) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هناك سبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة
المشتركة فلا يتصوّر حينئذ اختلاف فى امر من الامور حتى فى الكلية والجزئية (فلا يكون ثمة كل ولا جزء

فصلا

فضلا عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور (ولكن لمانع أن يمنع أن الشكل) وتبدله (انما يكون بالاتصال والانفصال كما) ترى (فى الشمعة) فانها (تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم (ولا يجاب) عن هذا المنع (بأن ذلك) اى قبول تبدل الاشكال (يقتضى) لامحالة (القسمة الوهمية) اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن أن يفرض فيه شئ غير شئ (وتفضى) القسمة الوهمية كما مر (الى) القسمة (الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك) فى دفع المنع (لاستقل بالدلالة) على المطلوب بأن يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة فى دليلكم (كلها ضائعة) لاحاجة اليها (ويمكن الجواب) عن هذا الذى قلناه (بأنه لا ينفى حقية الكلام) وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذى هو أقصر * (الثانى) من الوجوه الثلاثة الصورة (الجسمية لو) خلت عن الهيولى و (قامت بذاتها لاستغنت) فى نفسها (عن المحل فلا تحل فيه) اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه * (الثالث) من تلك الوجوه أن نقول على تقدير أن يجوز خلو الصورة عن المادة (نفرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فان كان لاتميز ثمة) بين صورة الكل وصورة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لا معه وان كان) بينهما (تميز وقد عرفت) فى مباحث التعين (انه لاتميز) ولا تعدد (بين الامثال) اى بين افراد ماهية نوعية (الا بالمادة) وعوارضها (فهى) اى الصورة الجسمية (مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه) من انه مبنى على عدم القادر المختار وأن تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان (فلا نكرره * رابعها) اى رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة (قد علمت) فى مباحث الماهية (انه لابد) فى الماهية الحقيقية المركبة (من احتياج احد الجزءين الى الآخر) فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وحينئذ فلا بد بين جزءى الجسم من حاجة وأما كيفية تلك الحاجة (فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لتم لها) اى للهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا أن المادة لاتكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشئ الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده (و) أيضا لو كانت الهيولى علة للصورة (لاجتمع فيها) اى فى الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة الى شئ واحد فانها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبنى على أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه (و) ايضا لا يجوز أن تكون الهيولى علة للصورة (لانها) فى حد ذاتها (تقبل صورا لانهاية لها فلا تكون علة للمعينة) اى لاتكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها فى الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول وأما سبب حصول الصورة المعينة فيها فأمر آخر (ولا الصورة) اى وليست الصورة أيضا علة (للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج) الصورة (فى وجودها اليها) ويتجه على هذه العبارة أنه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فالاولى أن يقال فلا تكون علة لوجود محلها (و) أيضا ليست الصورة علة للهيولى (لانها) اى الصورة (لا توجد الامع التناهى والتشكل) لما مر (والهيولى متقدمة عليهما) لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها وما مع المتأخر متأخر كما أن ما مع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك أن الحكم بتأخر ما مع المتأخر انما تظهر صحته فى المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما (و) أيضا ليست الصورة علة للمادة (للزوم انتفائها) اى انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعنى لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود

الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ماذكرتم انما يدل على أن الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لابد أن تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (فحاجة الهيولى الى الصورة فى بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها) عليها (اذ لو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (اخرى) بها (عدمت المادة) لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهى) اى تلك الصور المتواردة عليها (كالدعائم تزال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامة (اخرى) فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم (وحاجة الصورة) الى الهيولى (فى التشخص) والعوارض اللازمة لتشخصها (اذ قد علمت ان تشخصها) وتعددها (بالمادة وما يكتنفها من الاعراض) وعلمت أيضا أن تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامسها) كما أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل (لكل جسم) من الاجسام (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لانها) اى الاجسام (مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام) الانفكاكى وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما (بسهولة) كما فى العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء (او عسر) كما فى العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد (او عدمه) اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما فى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف فى تلك اللوازم (للجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز أن تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وأيضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ لامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية (بل) لابد أن يكون ذلك (لامر مختص) اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب أن يكون ذلك الامر المختص لازما ليمكن استناد ما هو لازم اليه (فان كان) ذلك الامر المختص اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذ لابد حينئذ من أن يكون جوهرا فقد ثبت فى الاجسام جواهر مختصة هى مباد لآثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك (والا) اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (عاد الكلام فيه) لاحتياجه حينئذ الى امر آخر مختص يستند هو اليه (ويتسلسل قال الامام الرازى) الذى حصل لنا بالدليل هو أن هذه اللوازم من الكيفيات والاين وغيرهما مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام وأما أن تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون صورا مقومة فلا بل الاقرب (الظاهر) عندنا (انها من) قبيل (الاعراض) وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم فى الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلابد من استنادها الى صور أخر مختصة وقد أجابوا عن ذلك بأن هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة وأما اختصاص العناصر بصورها فلأن المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى (و) حينئذ (نقول) لهم (ما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم) اى فلاى شئ (يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية) بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصورة النوعية فى العناصر لذلك ولا فى الافلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة أن حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلابد من اختلافهما بأمر جوهرى مختص (وربما يستدل) على اثبات الصورة النوعية (بأن الماء اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع باردا فثمة امر هو مبدأ للكيفية باق) يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر (قلنا) ان سلم أن فى الجسم امرا هو مبدأ للكيفية فلا يجديكم (ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتى يكون صورة نوعية على انا لا نسلم ذلك (و) نقول (لم قلتم انه) اى عود الماء الى البرودة (ليس

بفعل

بفعل الفاعل المختار) على طريقة جرى العادة (وهذا) الفرع الخامس اعنى ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه) لعدم صحة ادلته (اصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فحققه ولا تنس) كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازى لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع فى اثبات الحيز الطبيعى الا أن المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال (سادسها كل جسم له حيز طبيعى) تقتضى طبيعته حصوله فيه (ضرورة انه لو خلى) الجسم (وطبعه) اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة (لكان له مكان ضرورة) اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا بل لا بد أن يحصل فى حيز معين ولا يكون حصوله فى ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية فى اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة (قلنا) ماذكرتم (ممنوع بل لو خلى) الجسم وطبعه (لكان كالمحدد لا مكان له) كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه (او) نقول اذا خلى وطبعه (تكون نسبته الى الاحياز) كلها (سواء حتى يخصصه الفاعل (المختار) بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه فى نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه (و) نقول (لو فرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض انه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط) واذا جعلت الارض بأسرها فى اى حيز اتفق وجب أن تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فماية وهم من أن الارض طالبة للمكان الذى هى فيه باطل (كما قال) به (ثابت ابن قرة) فانه قال ليس لشئ من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور أن جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه (واذا رمينا مدرة) الى فوق (فانما تعود) المدرة (الى مركز الارض) لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء مائل الى كله) الذى يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف فى جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا فى وسط المسافة التى بينهما ولو فرض أن الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم أطلق من المكان الذى هى فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذى هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت فى جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال أن يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب أن يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وأن يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه فى المباحث المشرقية (وبالجملة فلم لا يجوز أن يكون كل جسم) بحيث (لو خلى وطبعه لكان يقتضى حيزا مبهما ككل جزء من الارض) فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض (ويكون المخصص) لذلك الجسم بحيز معين (امرا من خارج) كما أن مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بأن الكلام فيما اذا خلى الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه وأما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لاتصل بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان ومادام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر * (فرعان) على أن لكل جسم مكانا طبيعيا * (الاول لا يكون لجسم) واحد (حيزان طبيعيان فانه اذا كان فى احدهما فان طلب الآخر فهذا) المكان الذى هو فيه الآن (ليس طبيعيا له) لانه هارب عنه طالب لغيره (والا) اى وان لم يطلب الآخر حال كونه فى احدهما (فالآخر ليس طبيعيا له) لانه ليس طالبا له حين ما خلى وطبعه (و) أيضا (اذا كان) الجسم (خارجا عنهما) بالقسر ثم خلى وطبعه (فاما أن يتوجه اليهما) معا (وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسرى فى جهة واحدة (أولا) يتوجه (الى واحد منهما

فليس شئ منهما طبيعيا او يتوجه (الى احدهما) فقط (فالآخر ليس طبيعيا) له والكل محال فالمكان
الطبيعي واحد * (الثانى) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و (مكان المركب)
اى مكانه الطبيعي (مكان البسيط الغالب فيه) فانه يقهر ماعداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل
اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البسائط) كلها (فيه فالمكان) الطبيعي له (هو الذى
اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو أخرج) المركب المتساوى البسائط (عنه) اى
عن ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه (لم يعد اليه طبعا) بل سكن اينما اخرج (لعدم المرجح)
فلا يكون ذلك المكان طبيعيا (و) البسيطان (المتساويان فى) الحجم و (المقدار قد يختلفان فى القوة) فانه
اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى
من اقتضاء النارية للميل الصاعد أو بالعكس بل ربما كان الناقص فى المقدار اقوى فى القوة (فالمعتبر
من التساوى فى بسائط المركب (هو التساوى فى القوة) دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا ويقال
المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا فى القوة وكان هناك مايحفظ الامتزاج فالمركب
ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما أن يكون كل منهما ممانعا للآخر فى حركته اولا
فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل أن تكون النار من تحت والارض من فوق
فاما أن يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا بالبعد الآخر اولا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس المركب
فى ذلك المكان لاسيما اذا كان فى الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثانى ينجذب المركب الى حيز
ماهو أقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب
من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه فى حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت
الثلاثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب فى حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة
كالارض والماء والنار حصل المركب فى الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض
والماء وان اختلفا فى الماهية لكنهما يشتركان فى الميل الى أسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار
وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب فى الوسط والا ففى حيز الغالب هذا كله
بالنظر الى مايقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز أن يحصل
للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم * (الفصل الثانى) من فصلى المرصد
الاول (فى اقسامه) اى اقسام الجسم الطبيعي الذى تبين فى الفصل الاول حقيقته واجزاؤه (واحكام
كل قسم منها) اى من تلك الاقسام (وفيه) اى فى هذا الفصل الثانى (مقدمة واقسام) خمسة * (المقدمة
الجسم ينقسم الى بسيط ومركب) ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما (و) الجسم
(البسيط له رسمان) مشهوران * (الاول ما جزؤه) اى كل جزء منه (مساو لكله فى الاسم والحد) كالماء
مثلا قال الامام الرازى هذا انما يستقيم اذا قلنا بأن الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو
جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة وأما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادى وحده
او الصورى وحده لا يساويه فى الاسم والحد بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا اى مقداريا
والى ذلك اشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور فى رسم البسيط (هو الجزء المقدارى والاورد
الهيولى والصورة) فانهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم
على شئ من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقدارى كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما
اولا * (الثانى) من رسمى الجسم البسيط (مالا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) اى من
هذين الرسمين (قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات) فى رسم البسيط * الاول ماجزؤه
المقدارى بحسب الحقيقة مساو لكله فى الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء
مقدارى يفرض فيها يساوى كله فى اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة

فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هى العناصر ولا تشاركها فى اسمائها وحدودها الثانى ما يكون جزؤه المقدارى بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها فى الاسم والحد دون الفلك الثالث مالا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شئ من اعضاء الحيوان الرابع مالا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات وأولها اخصها و بين الثانى والثالث عموم من وجه وتلخيصه أن مالا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما أن لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما أن لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه فى اسمه وحده واما أن يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر فى اسمه شكل معين وعلى الثانى ايضا اما أن لا يعتبر فى الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله (فاعتبر ذلك) اى الذى ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمى البسيط بحسب الحقيقة او الحس (فى الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) ونظائرهما (وفى الفلك يظهر لك الفرق) بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت (و) الجسم (المركب بخلافه) فهو على الرسم الاول مالا يكون جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساويا له فى الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقدارى بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثانى هو ما يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففى رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا أن اولها اعمها واربعها اخصها على عكس ما تقدم و بين الباقيين عموم من وجه كما هناك واعلم أن المراد بالجسم البسيط فى هذا الموضع مالا تتركب حقيقته فى نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع و بالمركب ما يقابله ثم ان المصنف ذكرههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو أن لها شكلا طبيعيا و بين أن الشكل الطبيعى للبسيط ماذا فقال (ولكل جسم) بسيطا كان او مركبا (شكل طبيعى) وذلك (لوجوب تناهيه) لما سيرد عليك من استحالة لاتناهى الابعاد (فلو خلى الجسم) اى جسم كان (وطبعه) بأن يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية (يحيط به حد) اى طرف واحد فيكون كرة (اوحدود) اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير أن يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها فى طبائعها ومقاديرها و بحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها (و) قال (الشكل الطبيعى للبسيط) من الاجسام (هو الكرة) وذلك (لان له) اى للجسم البسيط بالمعنى المراد فى هذا المقام (قوة) اى طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة) التى للبسيط (الا فعلا واحدا) اى غير مختلف بالنوع (وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة) انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية اوسطحا اونقطة وهى امور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل فى الكل متحدان (وشكك) فيما ذكر من أن الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة (بوجوه) اربعة * (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (وليست كرية) لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد (وقولهم) فى دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه (تضاريس الارض وخشونتها)

الواقعة على ظاهرها (ولاقدرلها بالنسبة اليها فهى) اى تلك الخشونات على الارض (كخاورسة على كرة كبيرة) اذقد بينوا أن الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا (فلا تخرجها) تلك الخشونات التى لاقدرلها بالنسبة اليها (عن كونها كرية بجملتها الايفنى) اى لايفيد قولهم المذكور واندفاع ذلك السؤال (اذ الكرية) الحقيقية (لاتقبل الاشد والاضعف) حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة فى الارض مع تلك الخشونات القادحة فى كمال الكرية فاذن حقيقة الكرية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه أن يقال شكلها الطبيعى هو الكرة الا انه وقعت هنالك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعى بتلك الاسباب وذلك لا يقدح فى اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعى يقتضى كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ وذلك باطل قطعا اجيب بأن الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعى ولا استحالة فى ذلك * الوجه (الثانى الافلاك المكوكبة فيها نقر) اى حفر ترتكز الكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر (والموضع) اى مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة فى موضع من الفلك اى جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بأن الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هى كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك أن يبقى فى الفلك الاول نقرة او متمم متصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد أو لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك فى الفلك لانا نقول له أن يمنع الحصر اذ من الجائز أن يكون اختلاف الصور فى بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين فى الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز أن يتصل بالفلك صور متعددة هى مبادى افعال مختلفة جاز فى سائر البسائط فلا يلزم أن يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية فى المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية فى جميع اجزائه وهى العناصر فيكون فى كل عنصر هنالك صورتان نوعيتان والثانى بأن معنى تركب القوى أن يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر فى الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية فى الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بأن كل صورة تفرض فى البسيط قوة واحدة تؤثر فى مادة واحدة فلا تقتضى الاشكلا مستديرا * الوجه (الثالث الفاعل عندهم (لاشكال الاعضاء) فى الحيوان والنبات ومقاديرها فى العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هى القوة المصورة وهى (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) الا ترى انها لم تفد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم (بان فعلها) اى فعل

ذلك القوة البسيطة (فى مركب) هو المادة التى يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة البسيطة فى مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا فى مادة بسيطة * الوجه (الرابع الافلاك الخارجة المراكز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة فى كل من المتممين افعالا مختلفة فى الثخن فيجوز ايضا أن تختلف افعالها فى الشكل واجيب عن ذلك بأن المراد بالفعل الواحد كما اومأنا اليه أن يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لانه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن والنقر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعا واحدا * (فرع) على القول بان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة (فالاناء كلما كان اقرب الى المركز) اى مركز العالم الذى هو وسط الكل كما اذا كان فى قعر بئر مثلا (كان اكثر احتمالا للماء) مما اذا كان ابعد عنه كرأس جبل (وذلك لان ظاهر سطحه) اى سطح الماء اذا خلى وطبعه فى اى موضع فرض (قطعة من دائرة) بل من سطح كرة (مركزها مركز العالم) لانه بسيط سيال تقتضى طبيعته تساوى بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر الدائرة لانها اسهل فى التصور ولما كان مقدار رأس الاناء شيأ واحدا يمر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحداهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى يملؤه الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثانى بذلك القدر من الماء اعنى بماء يملأ ما بين قطعتين من سطحين كريين يرتسمان على رأس الاناء من توهم حركتى القوسين عليه يمنة ويسرة والى ما لخصناه اشار بقوله (وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعر فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد) هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) اى الذى لا تتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه (ينقسم الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك والكواكب) فهو قسمان (والعنصرى العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والمركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام) ثلاثة للبسيط واثنان للمركب * (القسم الاول فى الافلاك وفيه مقاصد) ستة * (الاول) أن الحكماء (زعموا أن الافلاك الكلية) الثابتة بالرصد (تسعة تشتمل) هذه التسعة (على اربعة وعشرين فلكا) اى هى مع ما فى ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر أما التسعة الكلية فهى (فلك الافلاك) سمى به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك (وهو المسمى) ايضا عندهم (بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب) على رأيهم (و) المسمى (بالعرش المجيد فى لسان الشرع وتحته فلك الثوابت) وهو الكرسى (ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لانه اقرب الينا من سائر الافلاك قالوا (دل على وجودها الحركات المختلفة) فى الجهة او السرعة والبطء او فيهما معا (فانه لا بد لها) اى لتلك الحركات (من محال متعددة) اذ يستحيل أن يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو اعلى) اى يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته (وهو) اى الحجب (على ما ذكرنا من الترتيب) فانهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقته فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطاردا يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشترى والمشترى زحل وزحل بعض الثوابت وأما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشئ من الكواكب لانها تستتر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهى تحتها وفوق القمر وبقى الاشتباه فى انها فوق الزهرة وعطارد أو تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند

القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة فى سطح نصف النهار أن لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطلميوس الى طريقة الاستحسان فقال هى كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعنى بين العلوية وبين السفليين والقمر وقد تأكد هذا الرأى بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمى هذه الصناعة انه رآى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه رآها وعطاردا كشامتين عليها (وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة) دون فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم انه رآى الزهرة فى وجه الشمس كالشامة) فانه قد زعم بعض الناس أن فى وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو فى وجه القمر فهذه النقطة هى الشامة وأما الشامتان فجاز أن تكون احداهما هذه النقطة والاخرى عطاردا (فهذه التسعة) التى ذكرناها (هى الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلى وسنعدها عليك عدا ان شاء الله تعالى ومبناه) اى مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (أن الافلاك لا تنخرق اصلا (ولا جاز أن يكون) هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسابح فى الماء وان سلم ذلك) اى امتناع الانخراق (فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نطاقات) اى اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها (تتحرك) تلك النطاقات (اما بنفسها أو باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات باسرها مفرقة فى كرة واحدة على اوضاع مختلفة (وليس ذلك) اى اثبات النطاقات والحركة عليها (ابعد من) اثبات (الخارج) المركز (ومتممه المختلفى الثخن والوضع (ثم) ان سلمنا أن ذلك غير جائز قلنا (لم لا يجوز أن يكون للكل) من حيث هو كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هى) اى حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب (فيغنى) هذا الذى ذكرناه (عن اثبات) الفلك (التاسع) وذلك بأن تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فتكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه (و) لنا أن نقول بعد تسليم ما تقدم (لم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحد منها على فلك) فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة (و) قولهم (بقاء نسبها) اى نسب بعض الثوابت الى بعض فى القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مرتكزة فى كرة واحدة (لا يصلح للتعويل بل لجواز اتفاقها) اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التى عليها الثوابت (فى الحركة) سرعة وبطأ وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها واوضاعها (ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها) اى بعض الثوابت على افلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكروه من الترتيب (وحكاية الكسف) اى كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم و(ان سلم ففيما يقع) من الثوابت (فى مداراتها) اى محاذيا للمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها (فكيف السبيل الى الجزم فى غيرها) اى فى الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك فى ذلك باختلاف المنظر وعدمه أما بالقياس الى العلوية فظاهر وأما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم أن لها اختلاف منظر اولا * (المقصد الثانى فى المحدد) اى فى اثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفى بيان احكامه (قالوا) اى الحكماء (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصد المتحرك) الاينى (بالحصول فيه) اى بالقرب منه والحصول عنده وذلك أن العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا فى جهة

كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة (فهى موجودة لامتناع أن يكون العدم المحض كذلك) اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه (لا يقال الجسم يتحرك) فى الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدوم) فقد جاز أن يكون المعدوم مقصدا للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا (لانا نقول) فى الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن (لا بالحصول فيه) او القرب منه (بل بتحصيله) بهذه الحركة (والضرورة) العقلية (تحكم بوجود ما يراد) بالحركة (الحصول فيه وعدم ما يراد) بالحركة (تحصيله) اى تحكم بأنه يجب أن يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع أن يطلب بها القرب من المعدوم والثانى يجب أن يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفى الجواب عن الثانى أن الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة أن منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود فى الخارج (ولا شك فى (انها) اى الجهة (شئ ذو وضع) اى مادى لا مجرد (لان المفارق) المجرد عن المادة (تمتنع الاشارة) الحسية (اليه و) يمتنع ايضا (الحصول فيه) اى حصول الجسم فى المفارق والوصول الى القرب منه (و) لا شك ايضا فى (انها) اى الجهة (لا تنقسم) فى مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (والا) اى وان انقسمت فى ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة احد جزئيها) لا هى بتمامها (فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انبعثت) اى وصلت (الى جزئها الاقرب فان انتهت) هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة (فهو) اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون ما وراءه) اى لا مدخل له فى تلك الجهة (والا) اى وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة (فالجهة ما وراءه دونه) فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب أن لا يكون هو جزأ من الجهة لجواز أن تكون تلك الاشارة او الحركة الباقية فى الجهة لا اليها اجيب بأن هذا ينافى ماهية الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا فى الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وانه محال واذا ثبت أن الجهة موجودة فى الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة فى امتداد الاشارة واستقامة الحركة (فهى) اى الجهة (نهايات وحدود) اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت فى امتداد واحد كانت خطوطا او فى امتدادين كانت سطوحا (والا) اى وان لم تكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما (لكانت) الجهة امرا (متحيزا بالاستقلال فكان منقسما) فى الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها فى مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (وايضا فلو لم تكن) الجهة (حدودا) مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية (فاما الخلاء) اى فهى اما فى الخلاء الذى هو البعد الموجود او الموهوم (وانه) اى الخلاء بكلا معنييه (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (او الملأ المتشابه) اى او هى فى الملأ الذى لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا يتناهى (فلا يكون) هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون (احد جزئيه) اى جزءى الملاء المتشابه (مطلوبا بالطبع والآخر متروكا بالطبع) لانهما متشابهان فى الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض آخر منها (وقد علمت) فى مباحث الاعتمادات (ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (ماعدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان) لا تتبدلان اصلا واحداهما فى غاية البعد عن الاخرى (فاذن لا بد من جسم يحددهما) ويعين وضعهما (ويكون) ذلك الجسم المحدد (كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو و) يتحدد (البعد بمركزه وهو السفل) لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل أن يفرض فى داخله ما هو ابعد منها (لان غير الكرى) من الاجسام (لا يتحدد الا القرب

منه واما البعد منه فغير محدود) لانه وهو ظاهر ولا بغيره من اجسام أخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون
البعد اكثر فلا ينضبط بهما جهتان احداهما فى غاية البعد عن الاخرى (و يكون) ذلك الجسم المحدد
الكرى (واحدا والا فاما أن يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية) الحقيقية التى تنتهى الاشارات
الحسية بسطحه الاعلى (و يكون) هو وحده (كافيا لتحدد الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه
فيكون المحاط حينئذ حشوا لامدخل له فى تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ماقيل من أن فلك القمر يحدد
جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة (اولا يحيط) بعضها ببعض (بل يكون كل منهما) خارجا
واقعا (فى جهة من الآخر فتكون الجهة متحددة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) متحددة (بهما
والمفروض خلافه) وايضا فلا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم
اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين (فقد ثبت) بما قررناه (وجود كرة بها تتحدد الجهات) الحقيقية
(محيطة بالكل) اى بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارات وجهة الفوق ومركزه الذى
يتساوى بعده عنه وتنتهى به الاشارة النازلة عنه جهة التحت (وهو المطلوب ثم له) اى للمحدد (احكام
منها انه بسيط) لامركب من بسائط متعددة (والا جاز انحلاله واللازم باطل) فالملزوم مثله (اما
اللزومية فلان) المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه
شيأ غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك أن (البسيط يمكنه أن يلاقى باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر
لتساويهما) اى تساوى الطرفين فى الماهية فاذا لاقى احدهما شيأ جاز أن يلاقيه الآخر وذلك
انما يتصور بالانحلال (واما بطلان اللازم فلان ذلك) اى الانحلال (لا يكون الا بالحركة المستقيمة)
وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز أن تكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال
المستلزم للحركة المستقيمة (وهى) اعنى الحركة المستقيمة (لا تكون الا من جهة الى جهة) اخرى
(فتكون الجهة متحددة قبله) اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها (لا) متحددة (به هذا خلف
ومنها) اى ومن احكام المحدد (انه شفاف) لا لون له (وكذلك سائر الافلاك) شفافة غير ملونة وذلك (لانها
لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى
لا نسلم أن كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلئن قيل
فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما (واعلم
ان هذا) الذى ذكروه (لا يتمشى فى المحدد اذ ليس له وراء) حتى يرى ولا فى فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه
كوكب مرئى (الا أن يقال لو كان) المحدد او فلك الثوابت (ملونا لوجب رؤيته فنقول) جاز أن
يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا (ولم لا يجوز أن
تكون هذه الزرقة) الصافية (المرئية لونه لا يقال ذلك) اى لون الزرقة (امر يحس به فى الشفاف اذا
بعد عمقه كما فى ماء البحر) فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون
يتخيل فى الجو الذى بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه (لانا نقول) الزرقة قد تكون لونا متخيلا
كما ذكرتم و(قد تكون) ايضا (لونا حقيقيا) قائما بالاجسام (وما الدليل) القائم (على انه لا يحدث الا بذلك
الطريق التخيلى) اى لا دليل على ذلك فجاز أن تكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين
(ومنها انه) اعنى المحدد (لا ثقيل ولا خفيف لانهما) اى الخفة والثقل (مبدأ الميل الصاعد والهابط)
اونفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين (وهما) يصححان حركة محلهما (بالاستقامة فيقتضى)
وجود الثقل والخفة فى المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحدد الجهة قبل) اى قبله لا به
وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد (ولا يعم الافلاك) الباقية (والحجة العامة) للكل (انها
متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضى القريب
للحركة المستديرة (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما) اى تنافى المبدأين باعتبار تنافى الميلين

لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه عنها (وقد يمنع التنافى)
بين الميلين (اذ قد يجتمعان) فى جسم واحد (ويحصل باجتماعهما) فيه (حركة مركبة كالدحرجة)
فى الكرة (وكما فى العجلة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا (وليست حركة الاستدارة
صارفة) عن الجهة بل هى غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافى بين الميلين فلا تنافى بين المبدأين
ولا بين احدهما ومبدأ الاخر فان الحجر المرمى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأه
كما مر (ومنها انه) اى المحدد وكذا غيره من الافلاك (لا حار ولا بارد قال ابن سينا) وذلك (لتلازم الثقل
مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فان المادة اذا
امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع فى بعض
النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم (ولمانع أن يمنع التلازم) بين الثقل والبرودة وبين
الخفة والحرارة (مطلقا بل) ذلك التلازم (فى العناصر) فقط دون الافلاك فجاز أن يكون فيها حرارة
او برودة بلا خفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة علة الخفة) كما أن البرودة علة الثقل (فيمتنع التخلف)
فلو وجدتا فى الافلاك لترتب المعلولان عليهما (قلنا قد يتخلف الاثر) عن العلة الفاعلية (لعدم القابل
كالحركة فانها توجب الحرارة) فى العناصر القابلة لها (والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير
قابلة) للحرارة عندكم فيجوز أن تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما
وان كانتا مقتضيتين لهما (وقال الامام الرازى) فى المباحث المشرقية المعتمد فى أن الفلك ليس
بحار ولا بارد أن يقال (لو كانت هى) اى الافلاك (حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل)
الذى هو طبيعة الفلك (والقابل) الذى هو مادته (من غير عائق) هناك لكونها بسيطة (والتالى
باطل والا لكان الاقرب) من الفلك (اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولاستحالة) اى التالى باطل
لما ذكر ولاستحالة (أن تسخن الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السموات) التى هى فى غاية الحرارة
(مع انها) اعنى السموات (اضعاف اضعافها) اذ هى فيها كقطرة فى بحر لجى (قلنا) فى الجواب عن
هذا المعتمد (مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة) من الحرارة
فلا تؤثر حرارته فى عالمنا هذا (ثم) ان سلمنا قوة حرارتها قلنا (اثر التسخين) منها (قد لا يصل الينا) لان
الطبقة الزمهريرية مانعة له (وهو) اى الدليل المذكور (منقوض بتسخين الشمس) فانها حارة يصل
اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع أن الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على
المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله (والقياس عليها) اى قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على
الشمس فى التسخين (ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها) هى المسخنة اذا انعكست من سطوح
الاجسام الكثيفة (ولذلك اذا انعكست) اشعتها من امور صقيلة جدا (احرقت) الاشياء المنعكس
اليها (كما فى المرايا المحرقة) وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضى تسخينا واعتراضا خامسا اعنى
قوله (وما ذكره منقوض بكرة النار اثبوتها عندهم) واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل
المعتمد لزم أن لا تكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك
المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى (ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة
سهولة قبول التشكل) بالاشكال الغريبة (وتركه) بل هى كيفية مقتضية لهذه السهولة (واليبوسة
عسره) اى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر
او يسر (الا بالحركة المستقيمة) فى اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة فى جسم يوجب صحة
الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده
معلوم مما مر (ومنها انه لا يقبل الكون والفساد) يعنى أن مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها
أن تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب أن تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التى هى

فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعى) كما مر (فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل) منهما اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا (حيز طبيعى فان اتحد حيزهما) الطبيعى (كان الجسمين حيز واحد طبيعى وانه محال لانهما) اى الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعى (لا يحصلان) معا (فيه لامتناع التداخل) بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا (فلا بدّ من خروج) ذينك (الجسمين او احدهما عنه) اى عن ذلك المكان الواحد الطبيعى (وهو) اى الخروج عنه (بالحركة المستقيمة) ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعى فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعى لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة فى مكانها جاز أن تتحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعى لها وان كانت الفاسدة فى مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت فى مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما (والجواب) بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة (أن الصورتين) اعنى الكائنة والفاسدة (قد تقتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة المستقيمة كما ذكرته (اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين) فى المادة الفلكية حتى يتحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا فى ذلك المكان فيلزم التداخل او ليس شئ منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة (وانه) اى اجتماع الصورتين فى المادة وتحصل جسمين منهما معا (محال بل تعدم واحدة) من الصورتين (عند ما توجد الاخرى) منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل فى ذلك المكان الطبيعى فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شئ من المحذورين (ومما يحققه) اى يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا (ان الصورتين مع اختلافهما) فى الماهية النوعية (لا يمتنع اشتراكهما فى لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها فى اللوازم وان فرض أن الصورتين متفقتان فى الماهية كان ذلك الجواز اظهر (ومنها انه لا يتحرك فى الكم) اى لا يزداد مقدار المحدد وغيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف (اما محدبه فاذ لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل) محدب المحدد (اليه) ويملؤه ذلك الزائد (وقد علمت ان ما وراءه عدم محض) فلا يتصور هناك مكان خال (ولو انتقص) محدب المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة شئ ينتقل اليه بدله) ليشغله فيبقى خاليا (واما مقعره فلانه مثل المحدب) فى الماهية (للبساطة) اى بساطة الفلك المحدد (فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب) من الازدياد والانتقاص (لان حكم الشئ حكم مثله فكذا محدب المحوى) المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء) فلا يتصور انتقاصه (فكذا مقعره) المساوى لمحدبه وهكذا نسوق الكلام (الى أن يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب) اى محدب المحدد بالزيادة والنقصان (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره له فى ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شئ يملأ مكانه (فلا يجب) حينئذ (مشاركة المقعر له) فى امتناع الحركة بل يجوز أن يزداد مقعره و ينتقص محدب المحوى بمقدار ازدياده وأن ينتقص و يزداد محدب المحوى بحيث يملأ مكانه (و) (لا يخفى ايضا) (انه) اى الدليل المذكور (لا يتأتى فى سائر الافلاك) لابتنائه على البساطة ولم تثبت الا فى المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك فى مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذى اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم (واما على رأينا فالمنع على دليلهم (ظاهر لجواز الخلاء) وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوى للكل

اذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلوّ مكانه (و) على تقدير امتناع الخلاء نقول (لجواز خلق الله تعالى جسما فى مكانه) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء (ومنها ان فيه) اى فى المحدد وكذا فى سائر الافلاك (مبدأ ميل مستدير) اعلم أن اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا أن تلك الحركة لا يجوز أن تكون للكواكب انفسها حكموا بأن الافلاك متحركة على الاستدارة وأن فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا انيا وأما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا فى الفلك مبدأ ميل مستدير (لان اجزاءه) المفروضة فيه (متساوية) فى تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوى (فلا يكون اختصاص البعض) من تلك الاجزاء (بحيزه) المعين (دون الآخر) اى دون الحيز الآخر الذى فيه البعض الآخر (اولى من عكسه) وكذا الكلام فى وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الآخر الذى عليه البعض الآخر والحاصل أن نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء وحينئذ (فاما أن لا يحصل كل جزء) اى شئ من الاجزاء (فى حيز ما) من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع (وانه محال او يحصل الكل فى الكل) اى كل جزء من الاجزاء فى كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع (اما معا وانه محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد فى حالة واحدة فى احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة (واما بدلا وذلك) اى الحصول على سبيل البدل وهو أن ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه (يقتضى كونه) اى كون الفلك (متحركا بالاستدارة) ويستلزم أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما أن يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية فى الماهية يستحيل أن يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثانى وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهى على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) اى على الوجه الاول المذكور فى الكتاب (انه بناء على البساطة ولم تثبت) البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدد من الافلاك) فيقصر دليلكم هنا عن مدعاكم (وان سلم) ثبوت البساطة فى الكل قلنا هى لا تقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما أن يتحرك الى جميع الجهات) اى الجوانب دفعة واحدة (وانه محال او الى بعضها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كما أن سكونه كذلك عندكم (وايضا) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلا بد) هناك (من قطبين) معينين (ساكنين و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جدا فى الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حولهما بحركات مختلفة) اختلافا عظيما (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط المفروضة (فيه) اى فى البسيط (وصلاحيتها القطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة (وانه ترجيح بلا مرجح) كما لا يخفى على ذى بصيرة (ولا يمكن اسناد ذلك) اى تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة (الى) فاعل (موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب (الا لمرجح معد للقابل) فينتقل الكلام اليه (و) ايضا (نسبته الى جميع الاجزاء سواء) فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر (واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار فليعترفوا به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات) التى تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا فى احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت وأما الاشكال على الوجه الثانى فهو انه ايضا مبنى على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شئ زائد هو أن صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع (ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير) كما مر (وقد عرفت

مافيه) وهو انه لامنافاة بينهما لاجتماعهما فى الكرة المدحرجة والعجلة (ومنها انه قيل هو) اى المحدد وحده
هو (المتحرك بالحركة اليومية) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الافلاك) الباقية (معه) على سبيل التبعية
(فى اليوم بليلته دورة تامة تقريبا) لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل فان الشمس
اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة
نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة
ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول
فقد تم اليوم بليلته (وهو الفلك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات (وحركته) السريعة
اليومية (تسمى الحركة الاولى) فانها تشاهد اولا من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل
والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت فى مكانها
على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فلذلك قال (وقطباها)
اى قطبا هذه الحركة او الكرة (قطبا العالم) لان العالم الجسمانى هو المحدد وما فى ضمنه (ومنطقته
اعنى اعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار
لسبب ستقف عليه) فى مباحث الارض (وهى) اى المنطقة المسماة بالمعدل (حيث) يكون (لجميع
الكواكب فيه طلوع وغروب) ولا يكون هناك شئ منها أبدى الظهور ولا أبدى الخفاء (تكون
ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دورة تامة من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بخلاف
الشمس فانها) لا تلازم سمت الرأس فى خط الاستواء بل (تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن
سمت الرأس) فى تلك المواضع (قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة اليه قليلا قليلا
حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك) اى متباعدة عن سمت الرأس الى غاية ما مساوية للغاية
الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته (هكذا) حالها (دائما) اذ تميل تارة اخرى
الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى (فعلم) من ذلك
(أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس) واقعا (فى سطحه) والا لم يمل عن المعدل شمالا وجنوبا
(والشمس اذا قارنت كوكبا ما من) الكواكب (الثابتة خلفته الى المغرب فعلم) من هذا (أن لها حركة)
خاصة من المغرب (الى المشرق اسرع من حركة الثوابت) يعنى حركتها الخاصة كما ستعرفها
(بها تدرك) الشمس (الثوابت التى تكون فى جهة المشرق منها ثم تجاوزها مخلفة اياها الى المغرب
وتفرض دائرة موازية لمدارها فى الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها) من الافلاك وغيرها (كانها)
اى كأن تلك الدائرة الموازية القاطعة (مدار الشمس) التى يتحرك عليها مركزها (انبسطت) الى سطح
الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها باوساط البروج
(وفلك البروج) اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لان منطقة الفلك الثامن
المتحرك بالحركة الثانية فى سطح هذه الدائرة (وانها) اى الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار بنصفين) على
نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان فى كرة) فانه يجب
تقاطعهما على التناصف لما بين فى الاكر (والتقاطع) بين منطقة البروج ومعدل النهار (يكون على نقطتين
مشتركتين) بينهما (وتسميان نقطتى الاعتدال) لاستواء الليل والنهار فى جميع نواحى الارض اذا حلت
الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين (فما تجاوزه الشمس) من هاتين النقطتين (الى الشمال)
من المعدل (هو الاعتدال الربيعى) لانه مبدأ الربيع فى معظم المعمورة (وما تجاوزه الى الجنوب)
من المعدل (هو الاعتدال الخريفى) لانه مبدأه فى معظم المعمورة ايضا (ويفرض على منتصفها)
اى منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين (فى كل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة وهو
حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان) اى هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين

(نقطتى

(نقطتى الانقلابين فالتى فى طرف الشمال) من المعدل هى (الانقلاب الصيفى) لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا فى اكثر المواضع المعمورة (والتى فى طرف الجنوب) من المعدل (هى الانقلاب الشتوى) لانقلاب الزمان الى الشتاء فى تلك المواضع (وبهذه النقط الاربع) اعنى الاعتدالين والانقلابين (تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التى للسنة فى معظم المعمورة (ثم قسموا كل قسم) من الاقسام الاربعة (ثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع) اى مجموع منطقة البروج منقسما الى (اثنى عشر قسما) وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على قطبى البروج وتمر كل واحدة منها برأسى قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ (يفصل بين كل قسمين) منها (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فيحيط بها) اى بالاقسام كلها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثنى عشر (برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق و) قسموا (الدقائق) اى كل واحدة منها (ستين قسما) متساوية (وسموها ثوانى وهكذا) قسموا الثوانى وسموها (ثوالث) وقسموا الثوالث (و) سموها (روابع فما زاد) مما يمكن اعتباره من الكسور وكما أن كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفى دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة حزات البطيخ تسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة (واخذوا اسماء البروج) الاثنى عشر المشهورة (من صور تخيلوها من) وصل الخطوط بين (كواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية وانها) اى تلك الصور المتخيلة (تزول) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التى للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع) ولا شك أن تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدى الى الالتباس (وابتدؤا) فى اعتبار البروج وافتتاح الدور (بما يلى الاعتدال الربيعى من جانب الشمال) لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر فى المركبات من انواع النباتات نشو ونماء وبدا فيها مبادى الثمار فهو اولى بالاعتبار (الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها) اى من البروج (بين نقطتى الاعتدال الربيعى والانقلاب الصيفى هى الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع) فى معظم المعمورة (عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة) منها (بين الانقلاب الصيفى والاعتدال الخريفى هى السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلاثة) منها (بين الاعتدال الخريفى والانقلاب الشتوى هى الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلاثة) منها (بين الانقلاب الشتوى والاعتدال الربيعى وهى الجدى والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب) الذى ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق) وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعنى حركاتها الخاصة وهى من المغرب الى المشرق (وعكسه يسمى خلاف التوالى وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعنى قطبى معدل النهار وقطبى فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد أن تمر) هذه الدائرة (بغاية البعد بين المنطقتين) كما بين فى الاكر (فن المعدل) تمر (بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما) والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولا يخفى عليك أن هذه الدائرة هى احدى الدوائر الست المذكورة فى قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايتى البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان اذ يجب أن يقعا) اى قطباها (فى الدائرتين) اى المنطقتين (فانهما مقاطعة لهما على قوائم) لمرورها بأقطابهما (وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل) منهما (نقطة من الاخرى)

فاذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب أن يكون قطباها واقعين فى كل منهما (والواقع فيهما) اى فى منطقتى المعدّل وفلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة (وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (تمرّ بقطبى معدّل النهار وجزء ما من منطقة البروج اوبكوكب) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدّل الذى ينسب اليه الاستقامة كما قال (والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدّل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعدّل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين (و) القوس (الواقعة) منها (بينه) اى بين المعدّل (وبين الكوكب) يعنى وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب (بعده) اى بعد الكوكب عن المعدّل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (مارة بقطبى منطقة البروج وبجزء ما من) اجزاء (معدّل النهار) ايضا (اوبكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء) من المعدّل (اوذلك الكوكب عرض ذلك الجزء اوالكوكب) أما أن تلك القوس هى عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلاشبهة وأما كونها عرض ذلك الجزء من المعدّل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا أن الاستقامة كما أشرنا اليه منسوبة الى المعدّل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول اوعروض عنها ومن ثمة تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدّل ويسمونها ايضا الميل الثانى له عن المعدّل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب (فهى) اى الدوائر المذكورة (خمس دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لا بالنسبة الى السفليات ثلاثة) منها (متحدة بالشخص هى معدّل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة) أما وحدة الاوليين بالشخص فظاهرة واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين فى الاكر من انه يستحيل أن يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصوّر أن تمرّ دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين فى جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزأ فلا يجوز تقاطعهما عليهما وأما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه (وثنتان) منها (متحدتان بالنوع لا يتناهى اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض) فانهما يتعدّدان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذى لا يتجزى (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتتحد (بالمارة بالاقطاب) وذلك (اذا كان الكوكب) الذى له بعد عن المعدّل أو عرض عن المنطقة (أو الجزء) الذى له ميل اول أو ميل ثان واقعا (عليها) اى على المارة وقد نبهنا ك على أن المارة داخلة فى كل واحد من حدّى دائرتى الميل والعرض (وتوهموا) على الفلك ايضا (خمس دوائر أخر بالنسبة الى السفليات احداها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفى من الفلك وتسمى) هذه الدائرة (دائرة الافق) ولا شك أن الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات (وتختلف بحسب) اختلاف (البقاع) فإن كل بقعة على الارض لها افق على حدة (وقطباها سمت الرأس والقدم) فى تلك البقعة (واربعة) من هذه الخمس (تمرّ بقطبيها) اى بقطبى الافق فتكون هى ايضا بملاحظة السفليات (فالثانية) منها (تمرّ بقطبى الافق وبقطبى معدل النهار وهى دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما أن منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته (وتفصل هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقى والغربى منه) فان الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيأ فشيأ الى أن يبلغ نصف النهار فهنالك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايد انحطاطه

الى أن يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ فى التقارب منه متناقصا انحطاطه الى أن يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى و يسمى النصف الشرقى ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربى ايضا (وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق) اعنى نقطتى تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطابهما فهما يمران بقطبيها المامر* (والثالثة) منها (تمر بقطبى الافق و) تمر ايضا (بقطبى هذه) الدائرة (اعنى وسط السماء) المسماة فى المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتى الرأس والقدم وبنقطتى المشرق والمغرب (وتسمى) هذه الدائرة الثالثة (دائرة اول السموت) لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما (وتفصل هذه الدائرة (بين النصف الشمالى والنصف الجنوبى من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق) اعنى نقطتى تقاطعه مع نصف النهار * (والرابعة) من هذه الخمس (تمر بقطبى الافق وبقطبى المنطقة) فتكون ابدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السمت و) دائرة (عرض اقليم الرؤية) لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج أو بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية (و) تسمى ايضا دائرة (وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفى فلك الثوابت وفيه كواكب) كثيرة (مرئية) فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة فى وسطها * (والخامسة) منها (تمر بقطبى الافق وبكوكب ما) اى وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه (وتسمى دائرة الارتفاع) والانحطاط (اذ قوس منها) واقعة (بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه) والصواب أن القوس الاولى ارتفاعه الشرقى والثانية ارتفاعه الغربى وأما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما فى جانب الغرب أو الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتى الشرق والغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم تكن له قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتى المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء) اعنى نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففى كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة اول السموت و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) اى على اول السموت (ان كان) الكوكب (عليها) وحينئذ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب فى احدى الغايتين وأما اذا فرض انه فى احداهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس أو القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت (وهذه الدوائر) الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن (ثلاث منها لا تتغير فى كل بقعة) بل كل واحدة منها لا تكون فى بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا (وهى دائرة الافق ووسط السماء واول السموت واثنتان منها تتغيران) فى بقعة واحدة (آنافآنا وهى دائرة الارتفاع) فانها تتغير (بحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية) فانها تتغير (بحركة قطبى منطقة البروج بتحريك المعدل لهما حول قطبيه) (بالحركة اليومية فهذه) الدوائر العشر العظام وغيرها ومايبتنى عليها (امور موهومة ولا وجود لها فى الخارج ولا حجر) من جهة الشرع (فى مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال) فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها فى كتابنا هذا (الا انا أوردناها) فيه (لتقف على مقصدهم فى علم الهيئة) (واذا رأيته محض تخيلات أوهن من بيت العنكبوت لم يهلك) اى لم يفزعك (سماع

هذه الالفاظ ذوات القعاقع) القعقعة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفى المثل ما يقعقع لى بالشنان يعنى أن هذه الالفاظ اصوات لاطائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره. ولقائل أن يقول لا شك أن الكرة اذا تحركت على مركزها من غير أن تخرج عن مكانها فلا بدّ أن يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وأن يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هى فى حاق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها سريعة وهى المنطقة وأن يفرض عن جنبتيها دوائر صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتا جدّا فما هو أقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو أقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا فى أن الكرات اذا أحاط بعضها ببعض امكن أن تكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت فى كرة واحدة منها وحينئذ يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة فى الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما فى نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كأنياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذى الرأسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات فى السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها فى عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب أن يعتنى بشأنها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال * (المقصد الثالث فى فلك الثوابت قد زعموا أن لها) اى للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك (حركة) خاصة بها (بطيئة) جدّا (وانها تتم الدورة فى ثلاثين ألف سنة) هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد (وقيل) انها تتم الدورة (فى ستة وثلاثين) ألف سنة بناء على أن بطلميوس وجد بالرصد أنها تقطع فى كل مائة سنة جزأ واحدا وقيل تتم الدورة فى ثلاثة وعشرين ألف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ما وجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة فى كل ست وستين سنة وقيل تتمها فى خمسة وعشرين ألف سنة ومائتى سنة بناء على أن جماعة من محققى المتأخرين وجدوها تقطع جزأ واحدا فى كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذى بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد (اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالرصد) على وجوه مختلفة كما عرفتها (واعتقادهم انها تتم الدورة) لدوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب تمام الدور فى هذه المدة) المختلف فيها كما لخصناه (وانما سميت) ما عدا السبعة السيارة من الكواكب (بالثوابت اما لبطء حركتها فلا تحس) الا بتدقيق النظر فى احوالها المعلومة بارصاد بينها مدد طويلة ولذلك اختفت على الاوائل حتى زعموا أن الافلاك ثمانية وأن الحركة اليومية لكرة الثوابت (واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض) فى القرب والبعد والمحاذاة (ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما) سيأتيك (بعد) من اختلاف حركات السيارات فى الرؤية سرعة وبطأ واستقامة ورجوعا اذ لا بدّ لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه * (الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له) اى للموافق المركز (سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدّبه) وهو المحيط به من خارج (ومقعره) وهو الذى يقابله (و) الفلك (الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع) اى يميل مركزه (الى جانب منها) اى من مركز الارض (ويكون) الفلك الخارج المركز (فى ثخن فلك آخر ويسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح فى خارج القمر فانه فى ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها فى ثخن افلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات وأما عطارد فله خارجان أحدهما فى ثخن الممثل والآخر فى ثخن الخارج

الاول كما ستعرفه (وينقسم) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج فى ثخنه (الى قسمين) أحدهما
حاو للخارج والآخر محوى له (ويسميان بالمتممين) اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلى الذى
ذلك الخارج جزء منه (وهما) ليسا متساويى الثخن بل هما (آخذان من غلظ) هو (بقدر خروج
مركزه عن مركز العالم يتدرج) ذلك الغلظ (الى دقة) اى ينتقص شيأ فشيأ ويدق (حتى ينتهى بنقطة
مماسة للخارج) المركز (من احدهما) وهو المتمم الحاوى (لمحدبه) اى محدب الخارج (ومن الآخر) وهو
المتمم المحوى (لمقعره) اى مقعر الخارج (متبادلين) حال من المستتر فى آخذان اى هما يأخذان فى ذلك
الغلظ المتدرج المنتهى الى ما ذكر حال كونهما متبادلين (فى الغلظ والدقة فيكون غلظ كل) من المتممين
(فى مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوى (الداخل) فى الخارج (و) الحاوى (الخارج)
عنه معا (فى جميع الاجزاء سواء) لان دقة أحدهما تجبر بغلظ الآخر (ويكون فى الوسط منهما) اى من
المتممين (حجمهما سواء) اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما أن غلظ كل منهما
ودقته تساوى غلظ الآخر ودقته (ويكون مقعر الداخلانى) المحوى (موازيا لمحدب الخارجانى)
الحاوى (و) يكون (مركزهما) اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين (واحدا هو مركز العالم) هذا
انما يصح اذا كان الخارج فى ثخن فلك موافق المركز وأما اذا كان فى ثخن خارج آخر كاحد خارجى عطارد
فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين
كلها صحيحة سوى الحكم بأن غلظ كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذ الصواب أن غلظ كل
منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التخييل الصحيح ممن له أدنى مسكة
(والتدوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركوزة فى ثخن فلك بحيث يماس
محدبه بنقطة ومقعره باخرى و) حينئذ (يكون قطره بقدر ثخن) ذلك (الفلك ولا يتصور له) اى للتدوير
(مقعر) اذ لا حاجة بنا الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة (ويتحرك مركزه بحركة الفلك) الذى هو فى ثخنه
(دائرا حول مركز العالم ويرسم) التدوير (بمركزه) المتحرك بتلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك
(الحامل) للتدوير (ان كان) الحامل (موافقا) فى المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان)
الحامل (خارجا) كانت الدائرة ايضا خارجة المركز * الفائدة (الثانية) الفلك (الموافق المركز يقطع) هو
بل المتحرك بحركته (عند مركز الارض) الذى هو مركزه (فى ازمنة متساوية قسيا متساوية) من محيط
الدائرة التى يتحرك عليها ذلك المتحرك (ويحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) اى متساوية
لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضى ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) اى
من مركز الارض (قربا وبعدا) بل يكون دائما متساوى البعد عنه لانه مركز الدائرة التى تحرك
عليها (فلا يحس فيه) اى فى المتحرك على الموافق (بسرعة وبطء) لا فى مركز الارض ان فرض هناك
احساس ولا فيما هو فى حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض
بالنسبة اليها (واما الخارج المركز فانه لا يختلف منه) اى من مركز نفسه (قربا وبعدا وانه يقطع حول
مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة) لما عرفت فى الموافق (لكنها) اى حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز
العالم لان أحد نصفيه) اى نصفى الخارج (وهو الذى فيه مركز العالم أقرب الينا وغاية القرب) منا (عند
نقطة فى وسطه) اى وسط هذا النصف (بها) اى بتلك النقطة (يماس) هذا النصف أو الخارج (مقعر
المائل) أراد به الفلك الذى يكون الخارج فى ثخنه كما مر (وتسمى) هذه النقطة (الحضيض والنصف
الآخر) من الخارج (أبعد منه) اى من النصف الاول بالقياس الينا (وغاية البعد) بيننا وبينه (عند
نقطة فى وسطه بها يماس محدب المائل وتسمى) هذه النقطة (الاوج فيرسم) الخارج والمتحرك بحركته
فى مقدار من الزمان (وهو فى النصف الاوجى قوسا وزاوية أصغر) أما قوس فبحسب الرؤية
وأما الزاوية فبحسب نفس الامر (فيرى) ذلك المتحرك (ابطأ و) يرسم فى ذلك المقدار من الزمان

(فى النصف الحضيضى فوسنار زاوية اكبر) على قياس ما تقدم (فيرى المتحرك أسرع) لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التى مسافتها أطول لا محالة اسرع (وأما التدوير) فحيث لم يكن شاملا للارض (فتكون حركته فى أحد نصفيه الى التوالى من حامله) اى موافقة لحركته فى الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير فى ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) فى ذلك المتحرك (مجموع حركته) اى حركة التدوير (وحركة حامله فيرى اسرع و) تكون حركته (فى النصف الآخر الى خلاف التوالى) من حامله (فيكون المحسوس) فى ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطاء بل ربما ساواه) اى ساوى التدوير حامله (فى) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقى لحركة الحامل فضل (فيرى) ذلك المتحرك (واقفا) فى جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (وربما زاد) التدوير (عليه) اى على حامله فى الحركة (فيرى) ذلك المتحرك (راجعا) عن الجهة التى كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها (ولانه) اى التدوير (يتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) فى النصف الموافق للحامل (الى بطء) فى النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو أن لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير (فتكون بينهما) اى بين السرعة والبطء (حركة وسطى ولانه يرجع) الى خلاف التوالى (بعد الاستقامة) الى التوالى (ويستقيم) ايضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير (فيكون كل منهما) اى من الاستقامة والرجوع (محفوفا بوقوفين) أحدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس (وايضا فأحد نصفى التدوير أبعد منا فيرى القوس المقطوع منه) اى من النصف الابعد ابطأ لا (اسرع) كما زعمه لان مقتضى البعد فى نفسه هو الابطأ دون الاسرع (ومنتصفه) اى منتصف النصف المذكور (هو البعد الابعد) بالقياس الى مركز العالم (ويسمى) ذلك المنتصف (ذروة والنصف الآخر منه أقرب) الينا فتكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ (ومنتصفه) اى منتصف النصف الآخر (هو البعد الاقرب) بالقياس الى مركز العالم (ويسمى الحضيض) وقد ظهر بما ذكر أن الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصلى الخارج وفلك التدوير وأن الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط بأصل التدوير

• (المقصد الرابع فى فلك الشمس) قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس أشهرها وأنورها وعليهما مدار الايام والليالى وما يتركب منهما مع أن اختلافاتها أقل من اختلافات غيرها فيكون أقرب الى التعليم (وهى اما على فلك) شامل للارض (مركزه خارج عن مركز العالم أو على) فلك (تدوير يحمله فلك موافق المركز والا) اى وان لم تكن الشمس على أحد الفلكين المذكورين (لم تختلف بعدا وقربا) بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض (فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت والتالى باطل بالرصد) اذ قد وجدوا به أن الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعى ثم الخريفى وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفى ثم الربيعى وهو النصف الباقى منه أقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس فى النصف الاول أبطأ منها فى النصف الثانى (وكيف كان) الحال (فله) اى للكوكب الذى هو الشمس (فلكان اما خارج مركز ومائل) أراد به الممثل الذى يكون الخارج فى ثخنه (واما تدوير وحامل وله) ايضا (حركتان) وهذا انما يصح على أصل التدوير اذ لا بد هناك من حركتى التدوير وحامله على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران وأما على أصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك قالوا أصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة وأصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لا بد لتحريك اوجها من حركة اخرى وهى حركة ممثلها فيكون لها على أصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا فى مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر

تحريك الاوج فلابد فى اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه
(و) للشمس (اختلاف واحد هو سرعته فى نصف من فلكه) بل فى نصف بعينه من فلك البروج
(وبطؤه فى نصف) آخر (بعينه لايتغير ذلك) بل هى ابدا بطيئة فى البروج الشمالية وسريعة
فى الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بأن يكون الاوج فى البروج الشمالية فتكون الشمس
هناك ابعد من الارض وأبطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على
هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله (فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره
مع دورة حامله و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم)
ولابد مع ذلك أن تفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفى جهتها بحيث تتمان الدورتين
معا وأن تفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون فى القطعة البعيدة الى خلاف جهة
حركة الحامل وفى القطعة القريبة الى جهتها (لتكون الدائرة التى يرسمها مجموع الحركتين)
بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينها كالتى يرسمها خارج المركز سواء) ويكون الاختلاف
المحسوس من الاصلين شيأ واحدا بلا تفاوت الا أن بطلميوس اختار الخارج لكونه ابسط
لما عرفت من أنه يتم بحركة واحدة ومن أن التدوير يستلزم مدارا خارج المركز * (المقصد *
الخامس فى افلاك القمر) لما كان القمر تلو الشمس فى الشهرة والانارة عقبها به (وهو وجد لا
كالشمس حيث تسرع) الشمس (فى نصف بعينه) من فلك البروج (وتبطئ فى نصف) آخر منه
وليس القمر كذلك (بل) هو (يسرع ويبطئ فى جميع الاجزاء) من فلك البروج لايختص اسراعه
ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون آخر (فعلم) بذلك (انه) اى القمر (على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله)
فاذا فرض القمر فى موضع من التدوير والتدوير فى موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة
التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله
عادت تلك الحالة المخصوصة اليه فى جزء آخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة فى دورة اخرى
الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطء باجزاء
معينة من البروج الا أنه يقتضى أن يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه
من البروج وذلك باطل لأن المعلوم بالرصد أن عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان
قليل فالصحيح أن يقال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن
مثله بل اسرع او ابطأ) يعنى أن اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه
مع تفاوت قليل (فعلم) بذلك (أن تدويره مركوز فى ثخن فلك خارج المركز) اذ حينئذ تكون القسى
المفروضة فى التدوير المتساوية فى انفسها متفاوتة فى الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت
فى الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها (ثم وجد غاية سرعته فى تربيعى الشمس فهو) اى القمر يجب أن
يكون فى كل واحد من تربيعيها (فى حضيض الخارج) المقتضى لغاية السرعة (والاوج يقابله ضرورة)
فاذا كان القمر فى تربيع الشمس الى التوالى كان اوجه فى تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان فى تربيعها
الثانى على التوالى كان الاوج فى تربيعها الثانى الى خلافه (فله فلك آخر) سوى التدوير وحامله
(يخرج) ذلك الفلك ويحرك (اوجه الى خلاف جهة حركته وهو) الفلك (الذى) يكون (الخارج المركز
فى ثخنه ويسمى المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة) مع الشمس (ثم يتقابلان فى التربيع الثانى)
كما كانا متقابلين فى التربيع الاول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) ففى الاجتماع والمقابلة يكون القمر
فى الاوج (وفى غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطا بينهما) اى بين القمر واوجه (يتباعدان
عنها) اى عن الشمس (بعد الاجتماع الى المقابلة) فيبعد القمر عنها الى التوالى والاوج الى خلافه حتى
يتلاقيا فى المقابلة (ثم يتقاربان منها) اى من الشمس (بعد المقابلة الى ان يجتمعا) معها ثانيا ثم ان منطقة

التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي
في سطح منطقة المائل (وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه
الى الشمال ولا الى الجنوب) كما أن الشمس كذلك دائما (فيكون) القمر (ينخسف في كل مقابلة
لتوسط الارض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض
في كل منها (واللازم منتف بل تقاطعه) اى تقاطع منطقة المائل فلك البروج (وتقطعه بنصفين على
نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احداهما هي التي اذا جاوزها) القمر (حصل في الشمال) من
منطقة البروج (وتسمى) هذه النقطة (الرأس و) النقطة (الاخرى) منهما هي (مقابلتها التي اذا جاوزها)
القمر (حصل في الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي
الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه (ثم اذا رصدنا كسوفا في احدى
العقدتين) كالرأس مثلا (ثم كسوفا آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الثاني) من الكسوفين (متأخرا
عن الاول الى جهة المغرب) من اجزاء فلك البروج (فعلمنا) بذلك (ان للعقدتين حركة الى خلاف
التوالي فله) اى للقمر (فلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يحركهما) اى يحرك ذلك الفلك الآخر
العقدتين الى خلاف التوالي (والظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل
الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له) حينئذ (عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض) عن المنطقة
(في الشمال يتزايد) ذلك العرض (قليلا قليلا الى أن يصل) القمر (الى منتصف ما بين العقدتين وعنده
يكون غاية العرض) الشمالي (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلا قليلا الى أن يحصل) القمر (في الذنب
فيكون) حينئذ (عديم العرض) ايضا (ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه) فيتزايد اولا الى أن
يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا (وغاية العرض
في الجانبين) اى الشمال والجنوب (سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة
اجزاء (والتزايد) في العرض بعد مجاوزة العقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة
واحدة فهي) اى العروض المتزايدة والمتناقصة (متساوية في الاجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد
الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض
المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي
للجزء الخامس من المنتصف الآخر (فقد تلخص مما ذكرناه ان له) اى للقمر (اربعة افلاك تدوير هو
مركوز (في حامل) خارج المركز (هو في ثخن مائل) اى ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق
المركز مسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج (يحيط به) اى بذلك المائل فلك آخر (موافق)
مركزه ايضا لمركز العالم (وله اربع حركات فللتدوير) حركة (الى التوالي في نصف) هو الاسفل
(والى خلافه في نصف) هو الاعلى (وللخارج) حركة (الى التوالي وللآخرين) اى المائل والجوزهر
حركتان (الى خلاف التوالي وله) وللقمر (في الطول) وهو ما بين المغرب والمشرق (اختلافات
ثلاثة) فأحدها هو الاختلاف (الذي) يكون (بسبب التدوير) فان القمر اذا كان على ذروة
التدوير أو حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك
الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف حينئذ بسببه
واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير
لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية
هي الاختلاف الناشئ من التدوير فيحتاج تارة الى أن تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر أعني حركة
مركز تدويره وتارة الى ان تزاد عليه حتى يحصل تقويمه أعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف
هو نصف قطر التدوير (و) ثانيها الاختلاف (الذي) يكون (بسبب الخارج) فان مركز التدوير اذا كان

في الاوج

فى الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التى هى مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان فى هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشئ من مركزى العالم والخارج بل هما محاذيان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين فى غير الاوج والحضيض واعلم أن هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم انيته ولم تعلم لميته (و) ثالثها الاختلاف (الذى) يكون (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظم والصغر (فى قربه وبعده بسبب حامله الخارج) المركز فانا اذا فرضنا أن الاختلاف الاول واصل الى غايته التى هى نصف قطر التدوير كما مرّ فان كان مركز التدوير حينئذ فى الاوج كان لنصف قطره مقدار فى الرؤية وان كان فى الحضيض كان له مقدار أعظم من ذلك المقدار وكذا الحال فى الاختلاف الاول اذا لم يكن فى الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول (و) للقمر (فى العرض) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما تبين (تنبيه) لا يخفى على ذى فطرة سليمة أن كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلاثة الاول أن تكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثانى أن يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأنّ خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وأدارها حول المركز الثالث أن يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول (هذه الاصول) التى قدّروها فى افلاك القمر وحركاته (يلزمها ان يكون القمر) بل (تشابه حركته) اى حركة مركز تدويره (حول مركز الخارج) وأن يكون (محاذاة قطر تدويره المارّ بالذروة والحضيض له) اى لمركز الخارج ايضا (وان يكون تساوى قربه وبعده) ايضا (عند مركز الخارج دون مركز العالم) وغيره من النقط (ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) اى حركة مركز تدويره (حول مركز العالم والمحاذاة) اى محاذاة قطر تدويره المارّ بالذروة والحضيض الاوسطين (لنقطة) من ذلك الخط المارّ بالمراكز والاوج والحضيض (غير مركزهما) اى مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم) والصواب أن يقال هى من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور وأما تساوى بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله (وانتفاء اللازم) الذى هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له (يوجب انتفاء الملزوم) الذى هو الاصول التى ذكروها فى القمر ثم انه أورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال (كيف) اى كيف يصح كلامهم (وما ذكروه) من أن القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب أن يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذى هو تلك الاحوال (على وجود الملزوم) الذى هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه (وانما يصح) هذا الاستدلال (اذا علم المساواة) بين اللازم والملزوم (ولم تعلم) المساواة ههنا (اذ يجوز أن يكون ثمة وضع آخر) مغاير لما ذكروه (يستلزم) ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المقتضية للاحوال المعلومة كما أن الوضع الذى بينوه يستلزمها ايضا (لجواز اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم وليس انتفاؤه) اى انتفاء الوضع الآخر (ضروريا ولا مبرهنا)

* المقصد * السادس فى افلاك الخمسة الباقية) المسماة بالمتحيرة (انها تكون سريعة) فى الحركة الى توالى

البروج (فتاخذ فى بطء يتزايد) ذلك البطء (الى ان تقف) هذه الكواكب فى جزء من اجزاء البروج (اياماثم تاخذ فى الرجوع) الى خلاف التوالى (متدرجا) اى كل واحد منها (فى السرعة فى رجوعها الى حد ما ثم تاخذ فى البطء) فى رجوعها (الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم) اى تتحرك الى التوالى (متدرجا فى السرعة) فى استقامتها (الى غاية ويعرض ذلك) الذى ذكرناه من احوالها (لها فى جميع الاجزاء) من فلك البروج اى ليس شئ من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد فى كل منها (فعلم) بما ذكر من احوالها (انها فى تدوير) تزيد حركته فى نصفه المخالف على حركة حامله كما مرّ فى الفائدة الثانية (ثم انها) اى الكواكب الخمسة (تكون غربية من الثوابت فتلحقها مقارنة) اياها (ثم تفارقها مخالفة لها الى المغرب فعلم) بذلك (ان حامل تدويرها متحرك) من المغرب (الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس) مستقيمين (ثم يتفرقان) عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها (فيطلعان بعدها) ويغربان كذلك (متباعدين) فى هذا التفرق (عنها الى حد ما) فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزأ وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزأ (ثم يرجعان) الى خلاف التوالى (متقاربين منها حتى يقارناها) راجعين مقارنة (ثانية ثم يغربان) اى يصيران غربيين عنها (فيغربان) حينئذ قبلها (لا بعدها) كما ذكره (و) كذا (يطلعان قبلها متباعدين) فى التغريب (عنها الى حد ما ثم يرجعان) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقارباها) فى الاستقامة كما ذكرناه اولا (فعلم) بذلك (ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) وأنّ بعدهما عنها شرقا أو غربا انما هو بحركة تدويرهما فقط (والبواقى) من المتحيرة وهى العلوية (ليست كذلك فانّ رجوعها) بل اواسطه (انما يكون وهى فى مقابلة الشمس فهى فى الحضيض حينئذ) كما أنّ اواسط استقامتها انما تكون فى مقارنة الشمس اياها وهى حينئذ فى الذروة (و) الكواكب (الخمسة يختلف بعدها الصباحى والمسائى) كأنه اراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ يلغو قوله (عن الشمس) الا فى الزهرة وعطارد فانّ غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هى بحسب نصف قطريهما والمسطور فى كتب الفن أنّ القسى التدويرية ابطائية كانت او اسراعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت فى بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفى بعضها اقل قدرا وزمانا (ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض تارة) فتكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم فى الرؤية (وبعده) عنها (اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز) ثم انه اراد أن يبين أنّ لعطارد خارجا آخر يكون حامله فى ثخنه فقال (والبعد المذكور) اى البعد الصباحى والمسائى عن الشمس الذى غايته نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون لعطارد فى) آخر (الجوزاء و) اول (الجدى اعظم مما له فى سواهما) اى نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه فى سائر اجزاء البروج (فهو) اى تدويره حينئذ (اقرب الى الارض فهو) فى هذين الموضعين (فى الحضيض) من حامله فقد وصل فى دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين (والاوج) لا محالة (مقابله فهو) اى الاوج (اذا متحرك الى المغرب) اى الى خلاف التوالى (اذ لو كان) الاوج (ثابتا) غير متحرك (لم يصل) مركز تدوير عطارد (الى الحضيض فى الدورة) الواحدة (الا مرة) واحدة وقد بان بطلانه (ولو تحرك) الاوج (الى المشرق) اى الى التوالى كما أن مركز التدوير كذلك (لزم ان يتحرك) الاوج (فى نصف الدورة ثلاثة بروج وفى نصفها تسعة) وذلك لأنا اذا فرضنا أنّ مركز التدوير تحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء فقد حصل فى الحضيض فلو كان الاوج الذى هو مجتمع معه فى اول الحمل متحركا الى التوالى ايضا لزم أن يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدى بل الى اخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان فى الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شئ منهما متشابهة بل احداهما اسرع من الاخرى تارة وأبطأ تارة وهو باطل فتعين أنّ الاوج يتحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل

المركز

المركز الى تربيع الحمل على التوالى وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالى وهو اول الجدى فيكون المركز حينئذ فى الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثانى وهو اول الجدى وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثانى وهو آخر الجوزاء فيكون المركز أيضا فى الحضيض ولاشك انهما يتلاقيان فيما بين التربيعين وقوله (فيقابله) سهو من القلم والصواب فيقارنه اى يقارن الاوج مركز التدوير (فى الميزان وفى الحمل) وقوله (فمركز التدوير) ايضا سهو والصحيح فأوج الحامل او مركز الحامل (له محرك) يحركه الى خلاف التوالى (ويسمى) ذلك المحرك (المدير) لادارته مركز الحامل حول مركزه (ثم هذا البعد) الصباحى والمسائى (فى الميزان اعظم منه) والصواب اصغر منه (فى الحمل فهو) اى تدوير عطارد فى الحمل (اقرب الى الارض) منه فى الميزان (فعلم أن المدير خارج مركز) وأن اوجه فى الميزان فهنالك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون وأما فى الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره فى ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهى) اى الشمس (فى الاعتدالين و) يعلم هذا الاختلاف (اذا رصدنا كسوفين وهى فيهما يظهر ذلك فى الدهور الطويلة فهى) اى الثوابت (متحركة) حركة بطيئة جدا كما سلف (والاوجات) سوى اوج القمر واوج حامل عطارد (توافقها) اى توافق الثوابت فى تلك الحركة قدرا وجهة (فهو) اى ذلك التوافق (اما لاتحاد المحرك) وهو كرة الثوابت مثلا (واما لتوافقها) اى توافق المحركات المتعددة (فى الحركة) بأن توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر (جهة وكما) كما اذا فرض أن محركات تلك الاوجات هى الممثلات (ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالى ابدا وعرض) مركز تدوير (عطارد جنوبى ابدا) وأما عرض مركز جرميهما فقد يكون فى الزهرة جنوبيا وفى عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله (كان النصفين) من مدارى مركزى تدويرهما (يتبادلان) فى جهتى الشمال والجنوب (فاذا كانت الزهرة) بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت) الرأس (وحصل) الكوكب بل مركز تدويره (فى النصف) الذى يتحرك عليه (صار ذلك النصف شماليا) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها (ويتباعد) المدار (عنها) شيأ فشيأ الى أن يصل مركز تدويرها (الى غاية العرض) وهى منتصف ما بين العقدتين (ثم يقرب) مدارها (منها) شيأ فشيأ (حتى ينطبق عليها وهى) اى الزهرة بل مركز تدويرها (فى الذنب ثم تصير فى النصف الآخر) الذى كان جنوبيا (وقد صار هو) الآن (شماليا و) صار النصف (الآخر) الذى قد تحرك عليه فى الشمال (جنوبيا ويتباعد) المدار عنها فى الجانبين (الى غاية ما) هى منتصف هذا النصف (ثم يتقارب) اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه فى الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما فى الشمال عنها (واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق فى الذنب ويتجاوزه الى النصف الجنوبى متباعدا ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الآخر) الذى كان شماليا (وقد صار) الآن (جنوبيا) فمركز تدويره دائما اما على المنطقة واما فى الجنوب عنها (ثم لهما) اى للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذى صورناه (فان القطر) من تدويرهما (المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة) كأنه اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه فى منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج فى العقدتين اذ هو هنالك فى غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك امكن لجرم الزهرة عرض جنوبى ولجرم عطارد عرض شمالى كما اشرنا اليه (وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين) من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضى عرضا (وكيفيته مسطورة فى كتبهم) ولقد احسن فى هذه الحوالة ولو عممها فى اكثر المباحث

السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن واحسن لأنّ التعرّض لها على الوجه الذى اورده أوجب
انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث اخرى يوجب زيادة فى الصعوبة فلذلك اعرضنا
عن الاطناب واقتصرنا على ماذكر فى الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا أن حركة
الافلاك يجب أن تكون دوريه) متشابهة (تحيروا فى مبدأ هذه الاختلافات) المعلومة بالمشاهدة
اوالرصد فى هذه الكواكب (ولم ينبسوا) اى لم يتكلموا (فيه) اى فى ذلك المبدأ (بذات شفة) اى بكلمة
كافية شافية (والذى ينحى بالهدم على قاعدتهم) فى هيئة (افلاك عطارد بعد ماقدمناه) من أن
ماذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة (انها) اى تلك القاعدة (تستلزم
تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل) لما نبهنا عليه (والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت
لنقطة) اى انّ حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى (تسمى) تلك النقطة (مركز
معدّل المسير وهى بين مركز العالم ومركز الخارج) الذى هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك
العلويه والزهرة ايضا (و) الذى ينحى بالهدم على قاعدتهم (فى الكل انّ حركات الافلاك ارادية) على رأيهم
(فاذا يمنع ان يختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (مايتعاقب عليها) اى على الافلاك (من ارادات
جزئية) لابدّ منها فى تلك الحركات (اذ قد علمت) فيما سبق (انها) اى أن القصة (لايكفى فى الحركة
الجزئية التعقل الكلى) والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار) فانها منجاة عن هذه الاشكالات
وامثالها كما نبهت عليه * (القسم الثانى) من الاقسام الخمسة (فى الكواكب وكلها شفافة) لالون لها
(مضيئه) بذواتها (الا القمر فانه كمد) فى نفسه تظهر كودته اعنى قتمته القريبة من السواد عند الخسوف
وليس منيرا بذاته (بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله) النورية (بحسب قربه وبعده منها) فيحدس
من ذلك أنّ نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير أن يصير جوهر القمر مستنيرا
كما فى المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازى والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاوّل لايكون
جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف
بعض الكواكب لبعضها يدل على أنّ لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اى بياض
صاف وللمريخ حمرة وللمشترى بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة (وفيه) اى فى هذا القسم
(مقاصد) * خمسة * (الاول فى الهلال والبدر القمر لما كان يستضئ من الشمس فنصفه المقابل لها
ابدا مضئ ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضئ
اليها دوننا فلانرى له ضوأ) اصلا (وكانت) حينئذ (دائرة الرؤية) وهى الدائرة الفاصلة بين المرئى وغير
المرئى منه (منطبقة على دائرة الضوء وهى) الدائرة (الفاصلة بين المضئ والمظلم منه ونفرض
دائرة الرؤية ثابتة و) نقول (دائرة الضوء تزول) لامحالة (بزواله) اى بزوال القمر (عن المسامتة) اى
مقارنته للشمس (فبعد الانفراج بينهما) اى بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع
بين الدائرتين يقع شئ من الوجه المضئ مستدق بين نصفيهما وحينئذ (نرى قوسا من الوجه المضئ)
فهذا المرئى هو الهلال (ولايزال ذلك يكبر) بالبعد عن الشمس ويزداد المرئى من الوجه المضئ
عظما (حتى يصير الوجه المضئ) بتمامه (الينا) وذلك عند المقابلة التى هى غاية البعد بينهما (و) حينئذ
(ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا) كاملا كدائرة تامة (ثم) انّ النيرين بعد غاية البعد بينهما
(يتقاربان) من الجانب الآخر (فيتقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة اخرى (وينحرف عنا) شئ مستدق
من الوجه (المضئ) فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضئ شيأ فشيأ (حتى) نرى منه شكلا
هلاليا فى جانب المشرق ثم (يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لايرى) القمر (يوما واكثر بعد المقارنة
وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها) الغالب الساتر لما يقرب منها (فيمتنع) القمر لهذه
الاسباب (من ابصاره) وأمّا اذا كان بعيدا عنها فى احد جانبيها بمقدار اثنتى عشرة درجة فانه يرى عادة

مستترة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة
* المقصد * الثانى فى خسوف القمر وهو أنه قد يكون) القمر مقابلا للشمس (بقرب العقدتين فتكون
الارض) حينئذ واقعة (بينه وبين الشمس فتمنع) الارض (ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلى ولان
جرم الارض اصغر) كثيرا (من جرم الشمس فيقع الظل) الناشئ من الارض (مخروطا) قاعدته دائرة
صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس
(فان لم يكن للقمر) فى حال المقابلة (عرض) بأن يكون فى احدى العقدتين (انخسف كله لانه اصغر
من الارض) بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله فى داخله ومكث فيه زمانا (وان كان له عرض
فان كان) ذلك العرض (بقدر نصف قطر) صفحة (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهى الدائرة
الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذى يرى كدائرة خارجا الى أن يقطع المخروط
(لم ينخسف) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج لحدبتى دائرتين (وان كان) ذلك العرض (اقل)
من مجموع النصفين المذكورين (انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) اى تلاقيهما وتداخلهما
فان فرض أن هذا العرض الاقل يساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله
وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث
بحسب وقوعه فى الظل * (المقصد * الثالث فى كسوف الشمس) فنقول (عند اجتماع القمر
بالشمس) فى النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا (ان لم يكن للقمر عرض) مرئى (حجب بيننا وبين الشمس)
لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها (فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد فى وجه
الشمس فنظن أن الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف تغير حال فى ذات الشمس
كالخسوف فى ذات القمر ولذلك امكن أن يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (ويكون ذلك
بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها) وذلك (لانه اقرب الينا فيوتر قطره
الزاوية التى توترها الشمس كذا) فتحجب به عنا بتمامها (وربما تكون الشمس) وقت انكسافها
(فى حضيضها فلقربها) منا (ترى اكبر و) يكون (القمر) حينئذ (فى اوجه فلبعده) عنا (يرى اصغر فلا
يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روى انها) اى الحلقة النورانية (رؤيت) على
وجهها فى بعض الكسوفات مع ندرته (وان كان للقمر) فى ذلك الاجتماع (عرض) مرئى (فان كان)
ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها) وان كان اكثر منهما فبطريق الاولى (وان كان
اقل منهما كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم ان ابن الهيثم قال فى اختلاف تشكلات القمر انه
يجوز أن يكون ذلك) الاختلاف (لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها) اى تلك الكرة (تدور
على) مركز (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضىء الينا) كما فى حال المقابلة (فبدر
او المظلم) كما فى حال المقارنة (فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضىء) هلاليا ونصف دائرة
واهليلجيا (ويبطله) اى يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من امر الخسوف) فان هذا الاحتمال يقتضى
أن لا ينخسف القمر اصلا (والكسوف) وقع هذا اللفظ فى نسخة الاصل ولذلك اخر المصنف كلام
ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخرا اذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ما ذكروه
(بعد تسليم الاصول) التى بنوه عليها (ان نفى هذا الاحتمال) الذى ابداه ابن الهيثم فى تشكلات القمر
بمنافاته الخسوف (لا ينفى جميع الاحتمالات) العقلية فى تلك التشكلات (فلعل ثمة سببا آخر) لاختلاف
نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكرتموه لكنا لا نعلمه كأن يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف
به فى بعض استقبالاته (ثم ما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقى الكواكب (يجوز أن
يكون لخلق الفاعل المختار النور فى الشمس) والقمر فى اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا
(و) خلقه اياه فى باقى (الكواكب) دائما (او استضاءتها) اى أو لاستضاءة الشمس والقمر والكواكب

المحسوسة مطلقا (بكواكب اخر مستورة عنا) لانشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها
أو لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقى الكواكب و (كيف)
لا يجوز هذا الاحتمال والحال أن هناك احتمالا آخر ابعد منه (و) هو انه (لا يلزم كون تلك الكواكب)
المستورة عنا (نيرة) فى انفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكواكب المحسوسة (توجب ذلك) النور
فيها كما فى تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا * (المقصد * الرابع فى محو القمر) المشاهد فى صفحته
(وفيه آراء الاول قيل خيال) لا حقيقة له (قلنا فيختلف الناظرون فيه) لاستحالة توافقهم كلهم فى خيال
واحد (الثانى قيل) هو (شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار) وغيرها (قلنا فيختلف
باختلاف القمر فى قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه * الثالث) هو (السواد الكائن فى الوجه الاخر
قلنا فلا يرى متفرقا * الرابع) هو (تسخين النار) للقمر (قلنا لا هو مماس للنار) لأنه مركوز فى تدويره هو
فى ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه فى حضيض التدوير مع كونه فى حضيض الحامل
لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة (ولا) هو (قابل للتسخن عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس)
هو (جزء منه لا يقبل النور) كسائر اجزائه القابلة له (قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات)
اذ القمر حينئذ مركب من اجزاء متخالفة الحقائق (ويبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدكم) المبنية
على بساطتها (السادس) هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) اى بصورة وجه الانسان فله
عينان وحاجبان وأنف وفم (قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لأن لكل عضو طلب نفع او دفع ضر)
فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشئ
من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وأبلغه (السابع) هو (اجسام سماوية)
مختلفة معه فى تدويره غير قابلة للانارة بالتساوى (حافظة لوضعها معه) دائما (وهذا اقرب) ما قيل
(لكن لا يصلح للتعويل * المقصد * الخامس فى المجرة) وهى الدائرة التبنية المسماة عند العوام
بسبيل التبانين (قيل احتراق حدث من الشمس فى تلك الدائرة فى بعض الازمان) السالفة وانما يصح
اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتأثر والاحتراق (وقيل بخار دخانى)
واقع فى الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها فى الصيف والشتاء لقلة المدد فى احدهما وكثرته
فى الآخر (وقيل كواكب صغار) متقاربة متشابكة (لا تتمايز حسا) بل هى لشدة تكاثفها وصغرها
صارت كأنها لطخات سحابية قال الآمدى (والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه
من الخرافات ليتحقق) ويتبين (للعاقل الفطن انه لا ثبت) اى لا حجة (لهم فيما يقولونه) ويعتقدونه
(ولا معول على ما ينقلونه) من اوائلهم ويعتمدونه (وانما هى خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر
ضعفها باوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر * القسم الثالث فى العناصر وفيه * مقاصد *) ثلاثة
عشر * (الاول المتأخرون) من الحكماء (على انها اربعة اقسام * خفيف مطلق يطلب المحيط فى جميع
الاحياز) اى اذا ترك وطبعه فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط (وهى
النار وهى حارة بالحس) حرارة شديدة فى الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك (ويابسة لأنها
تفنى الرطوبات) عن الاجسام الملاقية لها (فان قيل أليست فسرت اليبوسة بعسر قبول
الاشكال وتركها والنار بخلافه) لأنها (سهلة التشكل والترك قلنا ذلك) الذى ذكرته
انما هو (فيما عندنا من النيران وهى مغلوبة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم
قلت ان النار البسيطة) التى عند المحيط (كذلك * وخفيف مضاف يقتضى ان يكون تحت النار
وفوق الآخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) الى العنصرين الآخرين وان كان
ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع اى لو خلى وطبعه لاحس منه
بالكيفيتين وكذلك) الحال (فى) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر وما يعرض له) اى للهواء

(من

(من البرد) انما هو (لمجاورة الارض) والماء (وثقيل مطلق يطلب المركز) على معنى انه يقتضى انطباق
مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه
(وهى الارض باردة يابسة ويحققهما الحس وثقيل مضاف يقتضى أن يكون فوق الارض وتحت
الآخرين وهذا) الذى ذكرناه هو (ثقله المضاف) الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى
الارض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع) على ما مر من التفسير (وطبيعته الجمود لأن طبيعته
البرد وانه يوجب جمودة لكن الشمس تذيبها) قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة
متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها ألطف فهو الى الفلك
اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو النصف المحكم الذى عليه الوجود قال المصنف (المناقضة)
لما ذكروه أن يقال (لم لا يجوز أن لا تكون اربعة بل الحق احد الاقوال التى نذكرها) الآن (اذ قيل)
هى (واحدة) واختلفوا فى تلك الواحدة (على خمسة اقوال الاول انما هى النار لشدة بساطتها)
اذ لا جسم اصرف فى طبيعته من النار و (اذ الحرارة) المفرطة التى فيها (مدبرة للكائنات ولانها تحيل
الغير الى طبعها وحصلت البواقى) من النار (بالتكاثف) فهى نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (الثانى)
هى (الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات) ولا شك أن الاصل يجب أن يكون مطاوعا للتغيرات
(ويحصل) من الهواء (النار بالحرارة الملطفة) فهى هواء لطفه الحرارة (والباقيان بالبرودة المكثفة)
فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا (الثالث) هى (الماء اذ قبوله التخلخل) بالحرارة (والتكاثف) بالبرودة
(محسوس) فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض (الرابع) هى (الارض وحصلت
البواقى بالتلطيف) الواقع على مراتب مختلفة (الخامس) هى (البخار لتوسطه بين الاربعة) فى اللطافة
والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا (وقيل) ليست واحدة بل (لا بد
من التعدد) فيها لأن التركيب فى الكائنات يستدعى تعدد ما منه تركيبها (فالثنان على ثلاثة اقوال
الاول) هما (النار لأنها فى غاية الخفة والحرارة والارض لأنها فى غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة
والماء ارض متخلخلة بالمزج) مع اجزاء نارية (الثانى) هما (الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب
للانفعال) وحصول الاشكال (و) الى (اليابس للحفظ) على الاشكال الحاصلة (الثالث) هما (الارض
والهواء لمثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد
تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته (وقيل) العناصر (ثلاثة هى الارض والماء والهواء لما مر) من افتقار
الكائنات الى رطب ويابس (والنار للحرارة المدبرة) وقد وقع فى كلام الآمدى الهواء بدل الماء ولذلك
قال فالماء هواء متكاثف وفى كلام بعضهم أن الثلاثة هى ما عدا النار (وقيل) اصول المركبات ليست
اربعة او ما دونها على ما مر بل هى (اجسام) وفى كلام الآمدى جواهر (صلبة غير متجزئة لا نهاية لها وقيل
اصول المركبات هى (السطوح) لأن التركيب انما يكون بالتلاقى والتماس واول ما يكون ذلك بين
السطوح المستقيمة (ولا يكفى) فى اثبات كون العناصر اربعة (ابطال بعضها) اى بعض هذه الاقوال
الخمسة المنافية له (بالحجة بل لا بد) فى اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا) بطلان هذه
الاقوال بأسرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل أن يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست
متجانسة ويكون الاختلاف) حينئذ فيما بينها الا فى الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (فى الصفات
للفاعل المختار سلمنا انها اربعة) لكن لا نسلم ما ذكر من احوالها بل نقول (فلم لا يجوز أن تكون) كلها
(خفيفة طالبة للمحيط او) تكون كلها (ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت) فى الاحياز
(لتفاوتها فى الثقل والخفة) فالاثقل اسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط
من الخفيف الذى يطلبه ألا يرى أن الاجسام الارضية المتشاركة فى اصل الثقل تتفاوت احوالها
بتفاوتها فى مراتبه فبعضها يرسب فى الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو

عليه (ثم) نقول بعد تسليم وجود النار فى الجملة (لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط) كما زعمتم
(وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كما عند الابراد والاحراق) لا يقال الشهب
دالة على وجودها لأنا نقول جاز أن يكون هناك هواء حار يقتضى استحالة الادخنة المرتفعة الى النار
فلا يثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود كرة النار (فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشكله) حتى تثبت
يبوسة النار (وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف) تتصور (التجربة فيها و) اما (افناؤها الرطوبات)
عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة فى جوهرها لأنه (افناء للاجزاء المائية) التى هى رطوبة
بمعنى البلة (ولا دليل فيه على اليبوسة) الطبيعية (فان الهواء ايضا يعمل ذلك) الافناء مع انه رطب
الجوهر (فان قلت ذلك) اى افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو (لما فيه من اجزاء نارية قلنا
فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك) اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفنى الرطوبة ويجفف
الثوب المبلول (وبالجملة فلا يمكن القطع به) اى بأن افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفنى
فى ذاته لانه موجود بدونها كما فى الهواء (وعليكم الدليل) الموجب للقطع به (وكيف) يقطع به
(وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف) فى نفسه (بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات
ثم لا نسلم أن الهواء حار) بل هو بارد بطبعه (وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس) المنعكسة اليه
من الارض (فلذلك كلما كان) الهواء (ارفع) وابعد عن الارض (كان اقل حرا) لضعف
الانعكاس اليه وهكذا كلما ازداد ارتفاعه قل حره وظهر برده (حتى يصير زمهريرا) فى غاية البرودة
(فلم قلتم ان ذلك) البرد الشديد فى الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخالطة الاجزاء الرشية
المائية التى عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس (ولا نسلم) ايضا (انه
رطب فانكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تفيده استمساكا) عن التشتت (والهواء
ليس كذلك) فان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته (ثم لا نسلم أن طبيعة الماء الجمود ولو كان
كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره فظاهر) عند العاقل (أن جموده ببرد الهواء)
المجاور له (فالبارد بالطبع) هو (الهواء و) اما (الماء) فانه (بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين
قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم) لا منافاة بين القولين (لأنه سهل التشكل) فى نفسه
(اذ يكفى فى ذوبانه) الذى يظهر معه السهولة (ادنى سبب) من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافى الرطوبة
الجوهرية (قلنا) هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذى هو مقتضى طبعه لا سهولة له وذوبانه المستلزم لها
مستند الى امر خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا (فلم قلتم ان سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك)
اى قابلا للذوبان بأدنى سبب من الاسباب (غاية ما فى الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها او لم تقع)
اصلا (لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم) وحينئذ جاز أن تكون الارض رطبة * (المقصد
الثانى زعموا أن الارض كرية اما فى الطول) اى فيما بين المشرق والمغرب (فلان البلاد) المتوافقة
فى العرض او التى لا عرض لها (كلما كانت اقرب الى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب
(عليها متأخرا بنسبة واحدة) وكذا الحال فى الغروب (ولا يعقل ذلك) التأخر فى الطلوع والغروب
بتلك النسبة (الا فى الكرة وانما قلنا بذلك) التأخر (لأنا لما رصدنا خسوفا بعينه فى وقت من الليل وجدناه
فى بلاد شرقية مثلا آخر الليل و) وجدناه (فى بلاد غربية عنها) اى عن البلاد الاولى (بمسافة معينة)
هى ألف ميل (قبله) اى قبل آخر الليل (بساعة و) وجدناه (فى بلاد) اخرى (غربية عنها) اى عن البلاد
الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثانى بساعة) والحاصل انه يوجد فى هذه البلاد
الاخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (فعلمنا أن طلوعها) اى طلوع الشمس (على
الغربية متأخر) بنسبة واحدة لأن الخسوف المعين كان فى البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفى الثانية
قبله بساعة وفى الثالثة قبله بساعتين (واما فى العرض) اى فيما بين الشمال والجنوب (فلان السالك

فى

فى الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه) بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة (حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية) التى كانت مختفية عنه (وتخفى عنه) الكواكب (الجنوبية) التى كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (فى الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما) اى بين الطول والعرض (فلتركب الامرين) فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله فى الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك فى السمتين المقابلين لهما (واورد عليهم الاختلاف الذى فى سطحها فأجابوا) عنه (بأنه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح فى اصل الكرية) الحسية المعلومة بما ذكر (فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع) والصحيح كما مرّ أن يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى آخره او يحذف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب أن يقال (هب ان ماذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء) اذ لا يتأتى فيه ذلك (فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقى كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع) حينئذ (الى البساطة واقتضائها الكرة) الحقيقة (و) لا شك أنه (يمنعها التضاريس وان لم تظهر) تلك التضاريس (للحس) بسبب كونها فى غاية الصغر واعلم أن ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية فى السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة * (المقصد الثالث) قالوا (والماء ايضا (كرى لوجوه) ثلاثة (الاول أن السائر فى البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله) يعنى انه يظهر عليه رأس الجبل اولا ثم ما يليه شيأ فشيأ الى اسفله كأنه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة (وما هو الا لستر تقبيب الماء) على هيئة حدبة الاستدارة (له) عن الرؤية (لا يقال الماء شفاف) لا لون له (فلا يستره كالهواء (لانا نقول ذلك) الذى ذكرتموه انما هو (فى الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء الساتر (يخالطه) اجزاء (من الارضية ولذلك ملوحته) فله لون ما كسائر المياه المرئية لنا * الوجه (الثانى) الماء المرقى الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على أن طبيعته تقتضى الكرية (وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه فى مثله و) بين ايضا (أن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء) اياه من جوانبه (او بحرجة فى الطريق او بسبب آخر) لا نعلمه (ثم انهم) اى المتمسكين بالوجه الثانى وهم الطبيعيون (يزعمون أن الماء اينما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى هو المركز الطبيعى للماء وعليه بنوا حكاية الطاس فى قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا) المبنى عليه (لا يعطيه) اى لا يفيد الفرع الذى بنوه عليه لجواز أن يكون هناك مانع يمنع الماء فى الطاس عن مقتضى طبعه الذى هو الاستدارة الوجه (الثالث مثل ما تقدم فى الارض من) تقدم (طلوع الكواكب وظهور القطب) وارتفاعه (و) ظهور (الكواكب) واختفائه * (المقصد الرابع الارض فى وسط الكل) اى مركز حجمها منطبق على مركز العالم (لان الكواكب فى جميع الجهات) والجوانب من الارض (ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انه) اى الثقيل المطلق الذى هو الارض (فى الوسط لكان فى بعض الجوانب اقرب) الى السماء (فترى) الكواكب هناك (اكبر وفى بعض الجوانب ابعد) منها (فترى) الكواكب فيه (اصغر ونقول) نحن فى رد ما ذكروه (لم لا يجوز أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب) بفتح الجيم (له) اى لذلك القدر (محسوسا وهو) اى قدر الخروج مع كونه موجبا التفاوت غير محسوس فى الكواكب (مقدار غير قليل فى نفسه بل هو كثير * (المقصد الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما) على الفلك كمركز كوكب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التى هى فى حكم سطح الارض (وان كانا يتقاطعان) على تلك النقطة (ضرورة بزاوية حادة) من جانب الارض ثم يتفارقان

على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلاشك انهما يقعان منه على موضعين بينهما ابعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقعهما لا يتفاوت فى الحس) كأنّ احدهما انطبق على الآخر وصار موقعهما واحدا (ولذلك) اى ولأنّ الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان الظاهر والخفى من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقى المارّ بمركز العالم والحسى المارّ بظاهر الارض فى حكم دائرتين متطابقتين مع أنّ مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوى (طلوع كل جزء مع غروب نظيره لاقبل) حتى يكون الظاهر اكبر (ولابعد) حتى يكون الخفى اكبر (وهذا) الذى ذكرناه انما هو (بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللأرض) بل لنصف قطرها (عنده قدر محسوس ولذلك يختلف) فى الحس (موضع الخطين المذكورين) فى دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقى للقمر) فى تلك الدائرة (وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج من مركز الارض) مارّا بمركز القمر (غير الموضع المرئى) له فيها (وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج من الباصرة) مارّا بمركزه وانما اختلف الموضعان فى الحس (لأجل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادّة من الجانبين على مامرّ لكنها معتبرة فى الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) فى دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولاشك أن الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة) منتهاه (اقرب الى الافق دائما فوضعه الحقيقى فوق المرئى ابدا) فلو فرض أن القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقى ابعد عن الافق واقرب الى سمت الراس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع فى دائرة الارتفاع قد يقتضى اختلافا فى طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتى عرض تمرّان بطرفى الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقى والمرئى واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفى الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقى والمرئى واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف فى الطول لأنّ الدائرتين متحدتان حينئذ فتتحد النقطتان على فلك البروج ويكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف فى الطول على ما اشار اليه بقوله (فاذا اعتبر) اى القمر (نازلا) والصواب أن يقال صاعدا بأن يكون فى الربع الشرقى من وسط سماء الرؤية (كان) الطول (المرئى زائدا على ما نزل) والصحيح أن يقال على الحقيقى (بذلك القدر) من فلك البروج الذى يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صوّرناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقى فيكون) الحاصل بالزيادة الطول (المرئى او ينتقص) ذلك القدر (من) الطول (المرئى فيكون) الباقى بعد النقصان الطول (الحقيقى واذا اعتبر صاعدا) بل نازلا بأن يكون القمر فى الربع الغربى من وسط سماء الرؤية (كان الامر بالعكس) مما ذكر اى يزداد ذلك القدر على المرئى ليحصل الحقيقى او ينقص من الحقيقى ليحصل المرئى والسبب فى الزيادة والنقصان على الوجه المذكور فى كل واحد من الاصل والعكس هو أن الموضع المرئى اقرب الى الافق دائما مع أنّ توالى البروج من المغرب الى المشرق (وليس لشئ من الكواكب الباقية اختلاف منظر) فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا (وربما يستخرج بالحساب شئ يسير) غير محسوس من اختلاف المنظر (للشمس) وأما السفليتان فقد مرّ انه لم يعلم حالهما فى اختلاف المنظر* (المقصد * السادس الارض ساكنة وقيل هاوية) اى متحركة (الى اسفل ابدا فلا تزال) الارض (تنزل فى خلاء غير متناه لما فى طبيعتها من الاعتماد) والثقل (الهابط ويبطله بيان تناهى الابعاد)

التى يتصور حركة الجسم فيها (سيما عند من يبطل الخلاء) وايضا لو كانت هابطة لوجب أن تصغر اجرام الكواكب كل يوم فى حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب فى الرؤية (وقيل انها تدور) متحركة (على) مركز (نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية) التى اعتقدها الجمهور (والحركة اليومية لا توجد) على هذا التقدير (وانما تتخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك) بالقياس الينا (دون اجزاء الارض) اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفى عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا (فيظن) لذلك (أن الارض ساكنة) فى مكانها (والمتحرك هو الفلك) فيكون حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب (بل ليس ثمة فلك اطلس) حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالى (وذلك كراكب السفينة) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه و) يرى (الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن) فى مكانه اى ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض (وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه و) كذا يرى (غيره) متحركا مع سكونه اوساكنا مع حركته (من امور قد مناها فى غلط الحس وابطلوا ذلك) اى تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل (بوجوه) ثلاثة (الاول أن الارض لو كانت متحركة فى اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغى أن السهم اذا رمى الى جهة حركة الارض) وهى الشرق (أن لا يسبق موضعه الذى رمى منه بل تسبقه الارض) وذلك لأن الارض على ذلك التقدير تقطع فى ساعة واحدة ألف ميل وفى عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور فى السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض (و) ينبغى للسهم (اذا رمى الى خلاف) جهة (حركتها أن يمر) عن الموضع الذى رمى منه ويتجاوزه (بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة) التى يقطعها السهم (من الجانبين بالتجربة) الوجه (الثانى الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه) الذى رمى منه (راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان) الحجر (ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض فى ذلك الزمان) الذى وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا (والوجهان ضعيفان لجواز أن يشايعها الهواء) المتصل بها مع مايتصل به من السهم والحجر وغيرهما (فى الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شئ من ذلك) فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه فى الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه بل ينزل راجعا اليه (وعمدتهم فى بيان ذلك) وهو الوجه الثالث (ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم) بالطبع (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير) فلا تكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية (والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو) اى وجوده فيها (مبنى على أن مالاميل له) اصلا (لا يتحرك قسرا) والا كانت الحركة مع العائق الطبيعى كهى لا معه (وقد عرفت ضعفه) فى مباحث الخلاء كما اشير اليه فى مباحث الميل (ثم لا نسلم تنافيهما) اى تنافى الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين (لما بينا من اجتماعهما فى العجلة والدحرجة * المقصد * السابع مايوازى من الارض معدل النهار) اى الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة فى سطح معدل النهار الموازية لمحيطه (يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليوميه فيه بنصفين) على قوائم لمروره بقطبى المعدل وتلك المدارات (فيكون الليل والنهار) هناك (فى جميع السنة سواء) لتساوى قوسيهما الواقعة احداهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس فى السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه (واما فى غير

ذلك الموضع) الذى هو تحت المعدل (فيقطع) الافق (المعدل بنصفين) لكن لا على قوائم لانهما
دائرتان عظيمتان لم تمر احداهما بقطب الاخرى (فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون
فى احد الاعتدالين فى اول الليل او النهار يتساوى الليل والنهار ويقطع) الافق هناك (سائر المدارات
اليومية بنصفين) اى بقسمين (مختلفين اعظمهما) اى اعظم القسمين هو الظاهر (الذى) يكون
فى جهة القطب الظاهر) والخفى الذى يكون فى جهة القطب الخفى (فالشمس فى اى جانب كانت
من جانبى الشمال والجنوب (كان نهارهم) اى نهار الذين فى ذلك الجانب الذى فيه الشمس (اطول
من ليلهم وفى) الجانب (الآخر) يكون الامر (بالعكس) فاذا كانت فى جانب الشمال كان ليل الجنوبيين
اطول واذا كانت فى الجنوب كان ليل الشماليين اطول (وفى خط الاستواء تكون الحركة اليومية
دولابية) اى منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال
او جنوب ويسمى افقه مستقيما (وتسامت الشمس راس اهل البلاد التى هى عليه) اى على خط
الاستواء (فى السنة مرتين وهى) اى المسامتة مرتين (عند كونها فى الاعتدالين فلهم صيفان) مبدأهما
الاعتدالان (ويكون غاية بعده) اى بعد رأسهم عن الشمس (عند كونها على الانقلابين فلهم
شتاآن) مبدأهما الانقلابان (وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف
فلهم ثمانية فصول كل فصل) منها (شهر ونصف وكذلك) الحال (فى المواضع التى بين خط
الاستواء ومدار الانقلابين) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤوسهم مرتين وهى عند كونها فى نقطتين
من فلك البروج يساوى ميلهما فى جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وكذا فصولهم
ثمانية (الا ان الفصول لا تكون متساوية) فى المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد
الانقلابين فتكونان فى حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم (وفى المواضع التى تحت
الانقلابين تسامت رؤسهم) فى السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم اربعة متساوية (وفيما جاوز
ذلك لا تسامت رؤسهم بل تقرب منها) فى احد الانقلابين (وتبعد) عنها فى الآخر وفصولهم تلك
الاربعة (وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الظهور فيها لا تغرب الشمس) هناك (دورة يومية
فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهى) اى هذه الدورة (حيث ما تكون الشمس فى الانقلاب
الصيفى) ولا يخفى عليك أن فى هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوى ابدى الخفاء فلا تطلع
الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة فى ذلك الى اعتبار
مواضع اخرى كما ذكره بقوله (وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها
دورة) واحدة (فيكون الليل) حينئذ (اربعا وعشرين ساعة) على أن المدار الابدى الخفاء فى موضع
لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا فى موضع آخر لا يخلو
عن ركاكة (وفى المواضع التى يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبها (على سمت الراس
تنطبق المنطقة على الافق اذ يتحد) حينئذ (قطبها وقطب الافق) وهما عظيمتان على كرة واحدة
(فاذا امال القطب) اى قطب البروج بحركة الكل (الى الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الافق
(نصف المنطقة الشرقى وانحط) عنه (النصف الغربى دفعة) واحدة اذ حال افتراق القطبين
تتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم أن المواضع التى يكون المدار الصيفى فيها ابدى الظهور
والمدار الشتوى ابدى الخفاء هى بعينها المواضع التى يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها
(وفى المواضع التى تجاوز هذه المواضع) المذكورة ولم تصل (الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة)
يتوسطها الانقلاب الصيفى (ابدى الظهور) لا يغرب (وقوس) اخرى منها يتوسطها الانقلاب
الشتوى (ابدى الخفاء) لا يطلع (وبينهما) من الجانبين (قوسان) اخريان يتوسطهما الاعتدالان
احداهما) وهى التى يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتى

يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا (تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اى تطلع اوائل البروج قبل اواخرها) على الاستقامة (وتغرب اواخرها قبل اوائلها) على الاعوجاج (و) القوس (الاخرى بالعكس) اى تطلع معوجة وتغرب مستقيمة (وفى هذه المواضع الثلاثة) لفظة الثلاثة امازائدة أو أراد بها مابين خط الاستواء ومدار الانقلابين وماتحت الانقلابين وماجاوز ذلك ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حمائلية) وتسمى آفاقها مائلة (وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الارض (ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ولكون محوره) اى محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه (قائما على) سطح (الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج) وهو الواقع من المعدل فى جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف) الآخر منها (تحته دائما) ولا يكون هناك للكواكب ولا لشئ من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة (فتكون السنة كلها يوما وليلة) لأن مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفى ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالى اطول من الليل وتحت القطب الجنوبى اقصر (الا أن الشمس تدور) بحركة الكل (فى اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق) الذى هو المعدل (الى أن تعود الى مثلها) اى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وتزداد) الشمس (ارتفاعا) عن الافق (فى ثلاثة اشهر) ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلى (و) تزداد (انحطاطا) عن غاية الارتفاع نحو الافق (فى ثلاثة اشهر اخرى ايضا (حتى تغرب وتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك) اى يزداد انحطاطها عن الافق فى ثلاثة اشهر الى غاية الانحطاط التى هى الميل الكلى ثم ترتفع عنها فى ثلاثة اشهر اخرى حتى تصل الى الافق * (المقصد * الثامن سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء لأنها تقبل نور الشمس كما تقدم) فى آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق فى جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الامقدار ثمانى عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع فى ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق مثله لكنه عكسه فى أن اوله كآخر الصبح وآخره كأوله هذا ما يليق بالكتاب وأما تصويرهما على ما ينبغى فليطلب من موضع آخر (والحمرة التى توجد فى اول الشفق وآخر الصبح) انما هى (لتكاثف الابخرة فى الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لأنها) اى تلك الزيادة فى غلظ الابخرة (بقدر ربع دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (فى غيرها) اى غير دائرة الافق شيأ فشيأ (حتى يكون) تكاثف الابخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة الى سمت الرأس (وقد ذكر أنه اعتبرها) اى كرة البخار (المهندسون فوجدوها) اى غلظها (ستة عشر فرسخا) اوسبعة عشر * (المقصد * التاسع فى الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التى لا تتناهى (فسال الماء بالطبع الى الوهاد) والمواضع الغائرة (فانكشفت) عن الماء (التلال) والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر (معاشا للنبات والحيوان) الذى لا يمكن أن يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذى كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء أن يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها (ولم يذكره سبب الاعتناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذى ذكروه (رجوع الى القادر المختار) واسناد الفعل الى مجرد مشيئته (فان اختصاص جزء من البسيط) الذى هو الارض (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) اى الى اجزائه (مما لا سبيل للعقل اليه)

في معرفة سببه (واذا كان) الشان (كذلك) وهو انه لا بد في الآخرة من الرجوع الى استناد الاشياء اليه (فمن طرح هذه المؤنات) التي تكلفوها (ووفق للاسترواح اليه) و استناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون) عن الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة * (المقصد * العاشر قالوا في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة وما يرى من نموذ ار) اي نموذج (له في كيزان الخزافين ثم تواتر السيول الحادثة من الامطار و) تواتر (الرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بتزايد الانحفار من جوانبه شيأ فشيأ (حتى يصير جبلا شامخا) قال الامام الرازي الاشبه أن هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان (ولا يخفى أن اختصاص بعض) من اجزاء الارض (بالصلابة وبعض) آخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة) اي نسبة تلك الاجزاء كلها (الى الفلكيات) التي زعموا أنها المعدات لها قطعا) اي جزما لا يشوبه شبهة (للمجاورة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة (يستدعي سببا) مخصصا (وعنده) اي عند هذا الاستدعاء (يقف العقل ويحيله) اي يحيل ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعري لم لا نفعل ذلك اولا) حذفا للمؤنة (نعم لا يبعد أن يكون ذلك) اي تكون الجبال ونظائره من اسباب تكونها (بارادة الله تعالى عند من يقول) من المليين وغيرهم (بالوسايط لا عندنا) اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقية على رأينا * (المقصد * الحادي عشر العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي تخلع صورة ذلك العنصر) وهو معنى الفساد (وتلبس صورة عنصر آخر) وهو معنى الكون (فينقلب كل) من الاربعة (الى الآخر) الذي هو أحد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات اثنتي عشرة لكن (بعضها) ينقلب الى بعض آخر (بلا وسط وهو كل عنصر يشاركه) عنصرا (آخر في كيفية) واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع (ويخالفه في كيفية) اخرى منهما (فينقلب الارض والماء كل) منهما (الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد) وان اختلفا في اليبوسة (وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل) من طلاب الاكسير (الاحجار مياها سيالة) فانهم يتخذون مياها حارة ويجعلون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية (وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيهكوه) وهي قرية من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرا وعين غيره من المواضع (وكذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط (لاشتراكهما في الرطوبة) وان كانا متخالفين في الحرارة (كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى التنشف) في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس (و) كما يصير (الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد) فانه يحدث على ظاهره (حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة) بينهما فانه تركبه قطرات منه (وليس ذلك لأن الماء ينتقل اليه) بالرشح (لأنه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره) وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار (وكذلك النار والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط (لاشتراكهما في الحرارة) وان اختلفا في اليبوسة (كما يصير الهواء نارا في كير الحدادين) بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ (ثم تنطفىء) النار (فتصير هواء) فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتهما (وبعضها) ينقلب الى بعض آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين) معا (كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء) لشدة تخالفهما (نعم قد ينقلب هواء ثم نارا) بأن ينقلب ذلك الهواء الى النار (وعليه فقس) انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بأن ماذكره يقتضي أن ينقلب كل

واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما فى اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى أن يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين (وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر) الاربعة واحدة (مشتركة) بينها (وقابلة لجميع الصور) العنصرية (وانما بعدها للصور المختلفة) التى هى النارية والهوائية والمائية والارضية (والكيفيات الاربع المنافية ماعرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده) اى يمكن أن يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لا نسلم تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولا نسلم الانقلاب بين العناصر وماذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة * (المقصد * الثانى عشر زعموا ان هذه) العناصر الاربعة (هى الاركان التى تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا فى القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية و) اجزاء (ارضية) فدل ذلك على أن هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة (ولا شك ان ثمة) اى فى ذلك المركب (اجزاء هوائية بها تخلل الاجزاء) الارضية والمائية التى فيه (والا لكان) ذلك المركب (فى غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق) من العنصرين (حجمه) اذا ضم بعضه الى بعض (كالذى كان للمركب (عند التركيب) فيثبت وجود الهواء فيه (ولا شك أنها) اى الاركان المذكورة الموجودة فى المركب (مختلفة بالطبع يطلب كل) منها (حيزه) الطبيعى (وذلك يوجب التفرق) فى المركب وعدم بقائه (فلا بد) فيه (من جامع يفيده طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وماهو) اى ذلك الجامع الذى يطبخ وينضج (الا الحرارة) الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه (قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات) كما مر (ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر فى الجزء الاخر الا بمجاورة وله) اى وللجوار بينهما (دوام وذلك) الجوار الدائم (لا بد له من سبب فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سببا للاجتماع) فى حال بقاء المركب (ومانعا من التفرق ابتداء) اى بلا توسط شئ فلا يحتاج حينئذ الى الجزء النارى وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على أن اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجاز أن يكون منضجا (ووجود الاجزاء الهوائية) فى المركب (مما لم يتحقق) اذ يجوز أن يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها (وكون تلك الاجزاء) الباقية بعد التحليل (ماء او ترابا بالحقيقة غير معلوم) لجواز أن يكون التشابه فى الصورة المحسوسة دون الحقيقة (والثانى) وهو طريق التركيب (انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات) وذلك ظاهر (ولا بد) فى النبات (من هواء يتخلل) بين اجزائه (و) من (حرارة طابخة اذ لو فقد أحدهما او لم يكن على ما ينبغى فسد الزرع) كما اذا ألقينا البذر فى موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ما ينبغى فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على أن النبات مركب من الاربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان) لانه متولد من المنى المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذى هو نبات او حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذى غذاؤه منهما كالجوارح (فالكل) اى جميع المركبات حتى المعادن فانها فى حكم النبات (آئل) اى راجع (الى حصولها من العناصر الاربعة (وانت تعلم ان ذلك) الذى استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة (استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية) حتى يعلم أن اجتماعها سبب لتكونه منها (فلم لا يجوز أن يكون) تكونه فى حال اجتماعها لا منها بل بخلق الله اياه من العدم فى تلك الحال (باجراء العادة * المقصد

(الثالث عشر طبقات العناصر سبع اعلاها) الطبقة (النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته) اى تحت الاعلى المذكور طبقة (نارية مخلوطة من) النار (الصرفة و) الاجزاء (الهوائية) الحارة تتلاشى فى هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها (ثم) الطبقة (الزمهريرية وهى الهواء الصرف) الذى برد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور أن هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا (ثم) الطبقة (البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ثم) الطبقة (الترابية وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهى ارضية مع مائية ثم) الطبقة (الارضية الصرفة) التى هى قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة وفى طبقات العناصر أقوال مختلفة لا فائدة فى الاستقصاء عنها (القسم الرابع فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر) من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ماله مزاج (وهو) اى هذا الاكثر (ينقسم الى ماله نفس) اما نباتية او حيوانية (والى ما لا نفس له) وهو المعدنيات (وفيه ثلاثة فصول * الفصل الاول فى المزاج وفيه مقاصد) اى مقصدان * (الاول قالوا الصورة الجسمية) اى الصورة الحالة فى الجسم التى هى مبدأ الآثار وهى الصورة النوعية (تفعل اولا فى مادتها) التى حلت هى فيها (ثم فى مادة ما يجاورها) فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال فى سائر الكيفيات وباقى العناصر (فالمجاورة شرط للتفاعل) الواقع بين الاجسام الا يرى أن النار لا تسخن الا ماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين (وابلغ من ذلك) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة (ما كان) اى التفاعل الذى كان (بالمماسة) التى هى الغاية فى المجاورة (والمماسة انما تكون بالسطح و) لا شك فى أنه (كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة) بها (اتم وذلك) اى تكثر السطوح (انما هو بحسب تصغر الاجزاء و) اذا تحققت ما صورناه لك فنقول (العناصر المختلفة الكيفية) التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت) اختلاطا تاما (حتى حصل التماس) الكامل (بين اجزائها فعل صورة كل) منها (فى مادة الآخر فكسرت منه سورة كيفيته) المضادة لكيفيتها (حتى نقص العنصر البارد بفعل صورته (من حر) العنصر (الحار فتزول تلك الكيفية) التى هى الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (ويحصل) له (كيفية حر اقل تستبرد) هذه الكيفية الحاصلة بل محلها (بالنسبة الى الحار وتستحر بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما) اى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احداهما عدت من الاخرى (وكذلك ينقص) العنصر الحار بفعل صورته (من برد) العنصر (البارد فيحصل) له (برد أقل) مما كان (كما قررنا فاذا اشتد التأثير) من الجانبين (حتى حصل فى جميع الاجزاء) من العنصر الحار والبارد (كيفية متشابهة متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالفعل اعنى الدرجات (التى هى بين غاية الحر وغاية البرد) اى هى واقعة بين هاتين الغايتين (وحصل التشابه بينها) اى بين الاجزاء المذكورة (فى نفس الامر) بأن تكون اجزاء العنصر البارد موافقة فى الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت فى الواقع فلا يكون التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله (لا انها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته) فى كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع (فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدى الى الكيفية المذكورة (يسمى امتزاجا) واختلاطا لا مزاجا (فحد المزاج) بناء على ما تقرر (بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء) المتماسة (بحيث تكسر صورة كل) منها (سورة كيفية الآخر) قال الامام الرازى

لاشبهم

لا شبهة فى أن الشئ لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية فى النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم أن تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسار بهما وهو محال وان كان انكسار احداهما متقدما على انكسار الاخرى لزم أن يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو أيضا باطل فوجب أن يكون الكاسر هو الصورة التى هى مبادى الكيفيات وأما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط (والاشكال عليه) اى على ما قالوه (من وجوه) اربعة (الاول لا نسلم أن التفاعل) بين الاجسام (لا يكون الا بالتماس) بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من الارض بالتسخين والاضاءة (ولا تماس) بينهما مع أنها لا تؤثر بذلك فى الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما (والمبصر ليس فى الباصرة قطعا) مع أنه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بأن الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجدان الا بالتلاقى والتماس (لا يقال المدعى نفى التفاعل) بلا تجاور وتماس (وفيما ذكرتم من صورة النقض) لا تفاعل اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوأ لكنها لم تؤثر فى الشمس شيأ اصلا وكذا المرئى اثر فى العين ولم تؤثر هى فيه قطعا (لانا نقول الغرض) مما ذكرناه (انه لا مانع فى العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب واحد وانه) اى ما ذكرناه (يفيد هذا القدر وهو يكفينا) وفى المباحث المشرقية الصواب أن يترك ههنا الاحتجاج ويعوّل على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع فى اجزاء الممتزج وهى لا محالة متلاقية ويشاهد ايضا أن بعضها لا يؤثر فى بعض ولا يتأثر عنه الا بالتلاقى والتماس فلا يتجه أن يقال لم لا يجوز فى العقل تأثر عنصر فى آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق أن التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا * الوجه (الثانى لم قلتم ان ثمة صورا غير الكيفيات هى الفاعلة ولم لا يجوز أن تكون الاجسام متجانسة) اى متماثلة فى الحقيقة (و) يكون (الاختلاف) بينها (بالاعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون الصور) المقومة لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هى الفاعلة لا أمرا مغايرا لها (فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشئ ماء او نارا لا يقبل ذلك) اى الاشتداد والضعف فلا يجوز أن تكون كيفيات الاجسام صورها (قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمة مرتبة معينة) من تلك المراتب (هى النارية وما دون ذلك) اى مرتبة اخرى معينة دون الاولى (هوائية) الوجه (الثالث) أن يقال المحذور الذى يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ (الصورة انما تفعل) اى تكسر كيفية غير مادتها (بواسطة الكيفية) القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها فى كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطا فى التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة) وذلك لان الانكسارين لا يجوز أن يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا كما مرّ بل يكونان معا والشرط يجب أن يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وانه محال) لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس فى ذاتها بل فى كيفيتها * الوجه (الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر) الحار (من برده ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب الحرارة) وتكسر البرودة بل ليس للماءين الا صورة واحدة (فعلم أن الفاعل) لكسر البرودة (هى الكيفية)

دون الصورة (فان قيل نحن نطلق عليها) اى على الصورة (الفاعل مجازا) لا حقيقة فانها ليست موجدة للكيفية المنكسرة (وانما ذلك) اى الحاصل من الصورة (اعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة (و) اما (الكيفية) المنكسرة (المتوسطة) فانها (تفيض) على المركب (عن مفيض هو المبدأ الفياض) المسمى عندهم بالعقل الفعال (والمعد قد ينافى الاثر) الصادر من الفاعل بتوسط اعداده (كالحركة والحصول فى الطرف) من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن تقتضيها بالذات فان هذا اهون من المنافاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لمواد ما يضادها لم يلزم منه محال مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر (قلنا فالنزاع) على هذا التقدير (عائد الى ان المبدأ فاعل مختار) فلا حاجة الى اعداد (او موجب بالذات) فيتوقف تأثيره على الاعداد (وستقيم الدلالة على انه فاعل مختار) فيبطل القول بأن الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ (تنبيه على مذاهب فى المزاج) مخالفة لما مر (الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة) يعنى أن العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى أن يخلع صورها فلا يبقى لشئ منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هى حالة فى مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التى للبسائط (بل يلبس صورة نوعية للمركب) اى ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هى صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر فى المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم فى بقاء صور البسائط فى المركبات ذوات الامزجة ويرد عليه أن ما ذكره فاسد اذ لا كون لامزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها (ويبطله) ايضا (ما حكيناه من حكايات القرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه) اى فى المركب (من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) اى فى تلك الاجزاء يعنى انا اذا وضعنا فيهما المركب كقطعة لحم مثلا تميز الى جسم مائى متقاطر والى كلس ارضى لا يتقاطر فدل ذلك على أن الاجزاء التى فى المركب مختلفة فى استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر (وهو) اى اختلاف الاستعداد (دليل اختلاف الماهية) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط فى المركبات والا لم تحل اليها احترازا عن أن يقال انها تكونت بتأثير الحرارة لا انها كانت فيه (فان قيل) اذا كان جوهر البسائط باقيا فى المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مفترة فى حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة فى جميع اجزائه فتكون النارية التى عرض لها فتور فى المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك (فليجز فى النار الصرفة) المنفردة عن اخواتها (أن تحدث لها الكيفية المتوسطة) اى الحرارة المفترة (فتصير لحما) فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة فى حدوث الصور النوعية التى للمركبات (قلنا المزاج) اى التركيب (شرط فيه) اى ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المفترة كافيا فى حصول تلك الصورة النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على أن هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فمن الجائز أن تنتهى كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب * المذهب (الثانى) وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه

(القول بالخليط وهو أن المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع اجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس) فان القائل بالخليط يزعم أن فى الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهى متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على

تلك الطبيعة فليس هناك تغير فى الطبيعة وكذا لا تغير فى الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل فى كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى أن الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت فى الماء من خارج فهؤلاء اصحاب الغشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبنى على القول بهما أما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت وأما على الثانى فلان النار لا تهبط عن الاثير بل تتكون ههنا * (المقصد * الثانى فى اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التى يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهى متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج (فالمقادير منها) اى من الكيفيات الاربع (الحاصلة فى المركب ان كانت متساوية بحسب اجسام محالها (متقاومة) فى انفسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين) المتضادين (فتكون) حينئذ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقى) فقد اعتبر فيه تساوى البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوى ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوى كمياتها لان الغالب فى الكم يشبه ان يكون غالبا فى الميل وليس هذا وحده كافيا فى ذلك التساوى لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد فى الحجم كما فى الماء المغلى بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثانى بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوى الكيفيات وحدها فى قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها فى حاق الوسط بينها (قالوا وانه لا يوجد فى الخارج (اذ اجزاؤه متساوية) فى الميل الى احيازها متقاومة (فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع) لامتناع أن يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا آخر منها (وطبائعها داعية الى الافتراق) بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعى مدة) معتدا بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذى يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا فى كل آن من زمانها (فلا يحصل بينها مزاج) لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والجواب أنه ربما تقع الاجزاء) لاسباب خارجية (بحيث تكون المائلة الى العلو) كالنار والهواء (فى جهة السفل وبالعكس) اى وتقع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء فى جهة العلو (فتتمانع) الاجزاء وتتقاوم لتساوى قواها فى الميول وتبقى مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (نعم يندر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل اولسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض (واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كأصل الاجتماع) الذى لا بد له من مقتض سوى الاجزاء (اذ السبب) لبقاء الاجتماع (غير منحصر فى غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء) فى الكمية (و) من (الكيفيات) فى الشدة (ما ينبغى له) ويليق به فى خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة فى الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة فى الارنب لجبنه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذى هو التساوى بل من العدل فى القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به فى مزاجه (والا) اى وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغى (فغير المعتدل وكل من القسمين) اى المعتدل الطبى وقسيمه (ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى) امور اربعة (النوع والصنف والشخص والعضو و) يعتبر (كل) من هذه الاربعة (بالنسبة الى الداخل) تارة (و) الى (الخارج) اخرى (فلكل نوع) من المركبات المزاجية (مزاج لا يمكن أن توجد صورته النوعية الا معه) وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد

النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة فى المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة (ذو طرفين) افراط وتفريط (اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله) النوعى (وأليق امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل لبدن بدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شئ من هذه الامزجة مات (وله) اى ولكل نوع (ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض) اى يكون فى حاق الوسط فيما بين طرفى المزاج العريض النوعى (هو أليق الامزجة الواقعة) فى ذلك العرض (به وبه يكون حاله فيما خلق له) من صفاته وآثاره المختصة به (اجود) ما يتصور منه (وذلك اعتداله) النوعى (بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف اوشخص) فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع فى وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع فى اجودية كمالاته ولا يكون حاصلا الا لأعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا فى اعدل حالاته (وعليه) اى على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعى (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لأى صنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعى اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو أليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه فى اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه (واما غير المعتدل فلانه اما أن يكون خارجا) عما ينبغى (فى كيفية) واحدة (ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او) يكون خارجا عنه (فى كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو) ايضا (اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد مثلا او الرطب اليابس) اى خروج المركب عما هو حقه فى كيفيتين متضادتين (او اجتماع ثلاث) او اربع من تلك الكيفيات (فلا يتصور) اذ يلزم اجتماع المتضادين (لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو احر مما ينبغى وابرد منه) وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية (لانا نقول الاعتبار) فيما ليس معتدلا طبيا انما هو (بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين) المتضادين (وذلك) اى ميلها (لا يكون الا الى طرف واحد) منهما (ضرورة) اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغى فاما أن تميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلانها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة (واما الاجزاء فلا عبرة) فيما نحن فيه (بعددها ومقدارها) بل مداره على النسبة بينهما (واذا كانت) الاجزاء (الحارة ضعف الباردة اى عدد كان فالمزاج واحد) فاذا فرض أن الاعتدال الطبى مبنى على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التى توجد فيها هذه النسبة وما قيل من أن المعتدل هو الذى وفر عليه قسطه الذى ينبغى له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين

كمياتها

كمياتها فى العدد وكيفياتها فى القوة والضعف وحينئذ بطل ما توهمه الكاتبى من أن الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر فى ثمانية ثم انه ادعى أن الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقى انحصر اقسامه فى الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقى اعتبر فيه تساوى الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه فى الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اكتفى فى المعتدل الحقيقى باعتبار التساوى فى الكيفيات فقط انحصر ما يقابله فى ثمانية ايضا (تنبيه اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها) بحسب المزاج (الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان) لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل فى افاضة المبدأ بل هى بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد وأقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقى اقرب (واختلفوا فى اعدل الاصناف) من نوع الانسان (فقال ابن سينا) اعدل اصنافه (سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم فى الحر والبرد) وذلك لتساوى ليلهم ونهارهم ابدا فتنكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها فى الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقى اذا لم تعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار (وقال الامام الرازى هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهله احسن ألوانا واطول قدودا واجود أذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل (قلنا) ما ذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبى لا الاعتدال الحقيقى الذى كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان كما مر اقرب الى الاعتدال الحقيقى فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر توفرا لما ينبغى للمزاج الانسانى كان اقرب اليه واعدل لا محالة (ثم قال) الامام (انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء) فى بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم فى غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء) يكون فى غاية الحر (فما ظنك بصيفهم) وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم (والجواب ان ذلك) الحر فى صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا و (قد يكون بواسطة اوضاع) واحوال (ارضية فانها تؤثر) فى التسخين والتبريد (بانواع * الاول المنخفض) من الارض (احر) من المرتفع (لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح) فيه (بخلاف المرتفع * الثانى الجبل) المجاور للبلد (فيعين الشعاع بعكسه) كما اذا كان فى المغرب اوفى احد جانبى الشمال والجنوب (وقد يمنعه) كما اذا كان فى جانب المشرق (وقد يعكس) الجبل (الريح وقد يمنعه) فيختلف بذلك حال الحر والبرد * (الثالث البحر فان مجاورته ترطب) قطعا (ثم قد يسخن) البحر (بصقالته وانعكاس الاشعة) منه (وقد يبرد اذا كان شماليا) اذ قد يكتسب الشمال منه بردا * الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد * الخامس الرياح فالشمال تبرد) لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا ليبوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور فى جانب الجنوب لا تخالطها الابخرة الكثيرة (والجنوب تسخن) وترطب بعكس ما مر (والقبول والدبور بين بين * السادس مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) فى الهواء تأثيرا يناسبها * (السابع الاوضاع الواقعة فى طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضى سخونتها او برودتها (و) الاوضاع (الحادثة فى كل وقت) بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها وذكر فى كليات القانون أن من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل أن يجتمع كثير من الدرارى

فى جزء واحد من الفلك اماوحدها اومع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما تسامته من الرؤس او تقرب منه (واذا كان ذلك) الذى ذكرناه (محتملا بطل الاستدلال) لجواز أن يكون الحر فى صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لالمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم أن يكون شتاء خط الاستواء مثله فى الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة (ثم لامانع) من جهة العقل (أن يوجب) فى بعض المواضع التى ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع (بعض هذه الامور) اى بعض الاوضاع الارضية (امامفردة اومركبة ماهو) اى مزاجا صنفيا هو (اعدل من الاثنين) اى مزاجى سكان الاستواء والاقليم الرابع * ولماذكر أعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله (وتعرف) انت على قياس اعدل الاصناف (ان اعدل الاشخاص) النوعية (اعدل شخص من اعدل صنف و) اما (اعدل الاعضاء) فهو (عندهم الجلد سيما) الجلد الذى (للانملة سيما) الذى (للسبابة ولذلك حكم) جلد انملة السبابة اوجلد الانامل (طبعا فى الفرق بين الملموسات والحكم ينبغى أن يكون متساوى الميل الى الطرفين) ليحكم بالعدل (ولايخفى) على الفطن (ان شيأ من ذلك) الذى ذكروه من حال الجلد (غير يقينى) اذ لادلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم اقناعى (واعلم أن كلا من) الامزجة (الثمانية) الخارجة عن الاعتدال (قد يكون ماديا) بأن يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فتخرجه عن الاعتدال الذى هو حقه الى تلك الكيفية كأن يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فتخرجه الى الحرارة (وقد يكون ساذجا) بأن يخرج عن الاعتدال لابمجاورة خلط نافذ فيه بل بأسباب خارجية اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس (وقد يكون) كل واحد منها (جبليا) خلق البدن عليه (وعرضيا) عرض له بعد اعتداله فى جبلته * (الفصل الثانى * فيما لانفس له من المركبات) المزاجية (وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين منطرقة) اى قابلة لضرب المطرقة بحيث لاتنكسر ولاتتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتنبسط (وغير منطرقة) اى لاتقبل ذلك (القسم الاول المنطرقة وهى الاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى (المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة) فان الزيبق بخارية اى مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لاينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شئ فلذلك لايعلق باليد ولاينحصر انحصارا شديدا بشكل مايحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب فى غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابى حاصر للماء كالغلاف له بحيث تبقى القطرة على شكلها فى وجه التراب واذا تلاقى قطرتان منهما فربما ينخرق الغلافان ويصير الماآن فى غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمرا شديدا بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة (باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ) اى انطباخ الزيبق بالكبريت (فان كان الكبريت) مع صفائه ونقائه (ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة) لطيفة غير محرقة (فهو) اى الحاصل (الذهب وان) كانا نقيين وفى الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصينى وكانه ذهب فج) اى نى لم يبلغ تمام النضج (وان كان) الزيبق (صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا) اى الزيبق النقى والكبريت الردئ (غير جيدى المخالطة فالرصاص وان كانا) معا (رديئين فان قوى التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد والا) اى وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما (فهو الاسرب) ويسمى الرصاص الاسود (وانت خبير بان القسمة غير حاصرة) لجواز أن يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وأن يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا اوبالعكس ولايكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) اى تكون الاجساد منهما

على

(على هــذا الوجه لاسبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحـدس والتخمين) بامارات ضعيفة مثـل قولهم يدل على أن الزيـبـق عنصر المنطرقات انهـا عنـد الذوبان تكون مثـل الزيـبـق أما الرصاص فظاهر وأما غـيره فلانه عنـد الذوب زيبق احمر ويدل عليه ايضا أن الزيـبـق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن أن يعقد برائحة الـكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالـكباريت انعقادات محسوسـة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصـناعية (وان سـلم) تكوّنهامنهما وانه على هذا الوجه (فتكوّنها) من غيرهما اومنهـما (على غير هذا الوجـه) ممالم يقـم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهـم فى الاجساد) السبعة (والارواح) التى تفيد الصورة الذهبية والفضـية (تفنى) لانهم لا يقتصرون على اختلاط الـكبريت والزيـبق (والـكل عندنا للفاعل المختار) بلا احالة على شئ مما ذكروه كما مرّ مرارا (القسم الثـانى غير المنطرقة) من المعادن (وعدم انطراقها اماللين) وفرط الرطوبة (كالزيبق اولا وحينئذ اما أن تنحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات اولا) تنحـل (كالطلق والزرنيخ) وفى المباحث المشرقية أن الاجسام المعدنيـة اماقوية التركيب وحينئذ اما أن تكون منطرقا وهو الاجساد السـبعة اوغير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق اولغاية يبوسته كالياقوت ونظائره واماضعيفة التركيب فاما أن تنحل بالرطوبة وهو الذى يكون ملحى ّ الجوهر كالزاج والنوشادر والشب اولا تنحـل وهو الذى يكون دهـنى ّ الـتركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا أن الاجساد السـبعة متشاركة فى أنها اجسام ذائبـة صابرة منطرقة فالذائب يميزها عن الاكلاس والاحجار التى لا تذوب والصابر عما يذوب ويتجزّ كالشمع والقـير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج والميناء فان قيـل الحـديد لا يذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابتـه بالحيـلة ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفـرة والرزانة والفضـة بالبياض والرزانة بالقياس الى ماسوى الذهب *

(الفصـل الثـالث * فى المركبات التى لهانفس وفيـه مقدّمة وثلاثة اقسام * المقـدّمة فى تعريف النفس وهى ثلاث * الاولى) النفس (النبـاتيـة وهى كمال اوّل لجسم طبيعى ّ آلى ّ من حيث يتغذى وينمو فالـكمال جنس) يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع امافى ذاته ويسمى كمالا اوّل ومنوّعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريرى لا يتم السرير فى حدّ ذاته الا بها واما فى صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل فى صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا (وباوّل يخرج) عن الحدّ (الـكمالات الثانية) المتأخرة عن تحصل النوع فى نفسه (كتوابع) الـكمال (الاوّل) المحصل للنوع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرّعة على تحصـل الانواع فى ذواتها (وبالجسم يخرج) عنه (كمال المجرّدات) اى منوّعها (وبالطبيعى ّ يخرج) الجسم (الصـناعى ّ) اى يخرج صور الاجسام الصناعية (كالسرير والكرسى ّ) فان صورتهما لا تسمى نفسا (وبالآلى ّ) يخرج (العناصر) اى صورها (اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات) وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلى ّ يجوز رفعه على أنه صفة الـكمال اوّل اى كمال ذو آلة ويجوز جره على أنه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلى ّ أن يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهـما فان آلات النفس بالذات هى القوى وبتوسطها الاعضاء (ومنهم من رفع طبيعى ّ صفة للـكمال احترازا عن الـكمال الصناعى ّ) فان الـكمال الاوّل قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما فى السرير والصـندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازى وقد جعـل بعض المتأخرين الطبيعى ّ صـفة للـكمال الاوّل هكذا النفس كمال اول طبيعى ّ لجسم آلى ّ وزعـم أن الـكمال الاوّل قد يكون طبيعيا كالقوى التى هى مبادى الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب (وبالحيثية) يخرج (كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين) يعنى أن قوله من حيث يتغـذى وينمو يدل على أن النفس النباتيـة ليست كمالا اوّل للجسم المذكور

مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية (الثانية) النفس (الحيوانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة * الثالثة) النفس (الانسانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى) وفوائد القيود فى هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقا) اى بحيث يتناول جميع ما ذكرناه (قلنا) النفس (كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو أو يحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأى) فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول اياها والتحقيق أنه بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة فى العبارة (وقد يعبر عنها) اى عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذو حياة بالقوة) فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة فقيد الآلى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على رأى من ذهب الى أن لكل فلك من الافلاك نفسا وأما على رأى من ذهب الى أن النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتيج الى القيد الاخير لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحياة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس الحيوان فى التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذى حياة أنه يصدر عنه بعض افاعيل الحياة ومعنى قوله بالقوة أن ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرهما الامام الرازى بقوله اى من شأنه أن يحيى بالنشو ويبقى بالغذاء وربما يحيى بالاحساس والتحريك (تنبيهات) على فوائد يتحقق بها المرام فى هذا المقام (الاول انا نشاهد اجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا) من الحس والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل (وليس ذلك) الصدور عنها (للجسمية المشتركة) بين الاجسام كلها (للتخلف) اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها فى الجسمية (فهى) اى تلك الآثار (لمباد) فى تلك الاجسام (غير جسميتها) وليست هذه المبادى اجساما والا عاد الكلام فيها بل هى قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة واسماء بحسبها فانها (من حيث هى مبدأ الآثار) المذكورة (قوة وبالقياس الى المادة التى تحلها صورة و) بالقياس (الى طبيعة الجنس التى بها يتحصل) ويتكمل (كمال وتعريفها) اى تعريف النفس (بالكمال اولى من الصورة اذ هى) اى الصورة هى (المنطبعة) الحالة (فى المادة و) النفس (الناطقة ليست كذلك) لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع تجردها فى ذاتها (كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولانه) اى الكمال (مقيس الى النوع وهو) اى النوع (اقرب الى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة التى يقاس اليها الصورة) اذ لا حمل بينهما ولا شك أن وضع المنسوب الى ما هو أقرب الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب (كيف) اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى (والمادة يتضمنها النوع من غير عكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة حينئذ على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال اولى (من القوة لانها للانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد) يعنى أن لفظة القوة تطلق بالاشتراك

اللفظى

اللفظى على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهى انفعالية وقوة التحريك وهى فعلية وليس اعتبار احداهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه (ولان القوة اسم لها) اى للنفس (من حيث هى مبدأ الآثار وهو بعض جهاته) اى جهات هذا المعرف فتعرّفه من هذه الجهة فقط (والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة) النوعية المستتبعة لآثارها (فتعرّفه من جميع جهاته) ولا ريب فى أن تعريف الشئ بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها * التنبيه (الثانى النفس فى بعض الاشياء) كالانسان (قد تتبرأ عن البدن) بأن تكون مجرّدة غير حالة فيه (لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به) حتى اذا انقطع ذلك التعلق اوقطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل (وقد يكون للشئ باعتبار ذاته) وجوهره (اسم وباعتبار تعلقه) واضافته الى غيره (اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانيه فلا بدّ أن نأخذ فيه المضاف اليه وهى) اى الامور المضاف اليها (وان لم تكن ذاتية لها) اى للاشياء التى اريد تعريفها (فى جوهرها فهى ذاتية) لها (من جهة التسمية) وتوضيحه ما فى المباحث المشرقية من أن الشئ قد يكون له فى ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فتى اردنا أن نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هى مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها فى حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التى لها تلك الحدود * التنبيه (الثالث هذا الحدّ) الذى ذكروه للنفس على الاطلاق (لا يتناول النفوس الفلكية) لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلى وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذى حياة بالقوة على ما مرّ وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه فى التنبيه الاوّل (لما عرفت انا اعطيناها اسم النفس من حيث تختلف افعالها و) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان افعالها غير مختلفة بل هى على نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولا نعلم رسما يتناولها) اى يتناول النفوس الثلاث معا اعنى النباتية والحيوانية والفلكية (فانا لو قلنا) النفس ما يكون (مبدأ للافعال) اى ما يصدر عنه فعل (كان كل قوة كالطبيعة) العنصرية والصورة المعدنية (نفسا ولو شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل أن الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحدّ واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظى هذا وقد صرّح ابن سينا فى الشفاء بأن كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما أن يكون مبدأ لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعنى النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها بأسرها (القسم الاوّل فى النفس النباتيه) سلك فى ذكر النفوس اوّلا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقى من الادنى الى الاعلى فقدّم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهى اربع) مخدومة لاربع اخرى خادمة لها (منها) اى من الاربع المخدومة (اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص) وتكميله فى ذاته (وهى) اى القوة المحتاج اليها لاجل الشخص (الغاذيه والنامية) والقياس المنمية الا انه روعى المزاوجة فاسند الفعل الى السبب (فالغاذية) التى لا بدّ منها فى بقاء الشخص مدة حياته (تشبه الغذاء بالمتغذى اى تحيل

جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى تغذوه بدلا لما يتحلل عنه) فيتم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء فى نفسه او ضعف الجاذبة الثانى الالزاق وهو أن يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزأ منه بالفعل وقد يخل به كما فى الاستسقاء اللحمى فان الغذاء فيه منبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا اى مسترخيا الثالث أن يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد يخل به كما فى البرص والبهق (وقد يثبت وقوفها) اى وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت) حينئذ لفساد المزاج (بأن القوى الجسمانية متناهية) فى آثارها (كما تقدم) وفى بعض النسخ وقد يثبت وقوفها بضرورة الموت وبأن القوى الجسمانية يعنى أن ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد بنفس الوقوف وذلك أن الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد فى تحليلها حتى تتحلل بالكلية فتغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفىء الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت (والنامية) التى لا بد منها فى وصول الشخص الى كماله (تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها فتزيد فى الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اى تزيد فى تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذى له تلك القوة (الى غاية ما) هى غاية النشو فى ذلك الشخص (ثم تقف) عن فعلها (لا كالورم) فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى (والسمن) فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مرّ ما قيل من أن السمن لا يكون الا فى قطرين ومن أنه مخصوص باللحم وما فى حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره (وذلك) اى بيان وقوف النامية (انه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو فى الاول رطب) فى الغاية فيتأتى حينئذ نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة (ثم يجف يسيرا يسيرا) ويتعسر النفوذ قليلا قليلا (ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت) الاعضاء جفافا كاملا (لم تقبل ذلك) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها (فوقفت) النامية عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حينئذ بالكلية او تبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء اونقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية فى الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلو اتحدت طبائعها لاتحدت افعالها (ومنها) اى من الاربع المخدومة (اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين ايضا بتوسط الشخص (وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (ما يصلح أن يكون مادة للمثل) اى لمثل ذلك الشخص الذى فصلت منه البذر (وهى فى كل البدن) كما ذهب اليه ابقراط واتباعه فان المنى عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمنى متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند أرسطو أن تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة وفى كليات القانون أن المولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى اى الكيفيات المزاجية لان اجزاءه متخالفة الامزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من منى متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج (والمصورة وهى توجد) فى المنى عند كونه (فى الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء) اى الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد التى فى المنى (الصور والقوى) والاشكال والمقادير (التى بها تصير مثلا بالفعل) بعدما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعنى المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بأن تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى الا بعد عظم الاعضاء (وهذه

الاربع تخدمها اربع اخرى) جعلها خادمة للاربع السابقة كلها الا انها تخدم الغاذية الخادمة للنامية
مع كونهما خادمتين للباقيتين كما مر (الاولى الجاذبة وهى التى تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدل
على وجودها وجوه) خمسة * (الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا امتنع) تحركه
(الى جهة العلو) بل كان يجب أن يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا (والتالى باطل اذ قد يزدرد) اى
يبتلع (المنتكس) الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ تكون حركته الى علو (ولا ارادية اما من الغذاء فاذ
لا شعور له) فلا يتصور منه ارادة (واما من المغتذى فاذ قد ينفلت الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة
الحاجة اليه بلا ارادة) من المغتذى (بل قد يريد الانسان منعه) ليمضغه (فيغلبه) الغذاء وينجذب الى
داخل فوجب أن تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق بأن يقال الحيوان يدفعه باختياره
وقد ظهر بطلانه واما جاذب من تحت وهو أن تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب * الوجه
(الثانى انه متى تغذى الانسان بغذاء ثم تناول بعده) شيأ (حلوا واستعمل القىء وجد آخر ما يخرج بالقىء
الحلو وليس) ذلك (الا لجذب المعدة له) اى للحلو (الى قعرها) بواسطة محبتها اياه طبعا (واذا تناول
الانسان دواء (مرا كرهها فالمرئ والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدرد انه الا بعسر فربما اندفع بالقىء بلا
اختياره) الوجه (الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء فى بعض الحيوان) القصير المرئ (كالتمساح حتى
تخرج) عند الاغتذاء بحيث تلاقى فمه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدلت هذه
الوجوه الثلاثة على أن فى المعدة قوة جاذبة * الوجه (الرابع الرحم بعد) انقطاع (الطمث) عن قريب
(اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كأنه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة
الدم) الى داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة
فى الرحم * الوجه (الخامس الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث) اعنى البلغم والصفراء
والسوداء (ثم تتمايز) تلك الامور المختلطة (وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان فى كل
عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة) اللائقة به (لامتنع ذلك) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على
حدة دائما او اكثريا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة فى جملة الاعضاء (الثانية) من الاربع
الخادمة (الهاضمة وهى تعد الغذاء لان يصير جزأ بالفعل) من العضو (فهى غير الغاذية اعنى
صيرورتها) اى اعنى القوة التى تقتضى صيرورة الاغذية (جزأ بالفعل) من الاعضاء وفى كليات القانون
وأما الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة
المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازى هذا الكلام نص
فى أن القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده أنه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التى منها
الهاضمة فلنتكلم فى الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيأ من الدم وامسكته ماسكته فللدم
صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية
فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ
ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى
أن تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احداهما سابقة وهى تزايد استعداد
قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهى حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة
الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله (وهى) اى الهضم الذى هو فعل الهاضمة
(استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التى هى كون ما) اعنى
حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف بقوله (ويمكن
أن يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه) وتقريره على ما فى المباحث المشرقية
أن القوة الهاضمة محركة للغذاء فى الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك

شيأ الى شئ آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة أما الصغرى
فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية وأما الكبرى
فظاهرة ايضا لان ما حرك شيأ الى شئ كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية
أن المقصود الاصلى هو فعل ذلك الشئ وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على أن بين كل
حركتين سكونا فقال محال أن يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة
ومحال أن تكون هذه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى أنه لما كان
المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب أن يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة
فهى الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المعدة) للمادة
لفيضان الصورة عليها (والمفيض) لها هو (واهب الصور و) القوة (الهاضمة هى المفيدة) بطبخها
ونضجها (للاستعدادات المختلفة بالقوة) اى الشدة (والضعف التى من جملتها ما بعد) المادة (لفيضان
الصورة العضوية وتلك) القوة المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قوة اخرى فى الاعضاء) لانه
اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية
(ولذلك لم يذكر جالينوس) فى شئ من كتبه (الغاذية) سوى هذه الاربع التى سميناها الخوادم (وقال
ابن سينا) بل المسيحى على ما فى المباحث (الغاذية اربع) وعد هذه (الاربع منها) والاظهر أن يقال
وعد الهاضمة منها حيث قال فى باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة
والماسكة والهاضمة وهى التى تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة (واعلم
أن الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثانى غير صالح له و(أن الهاضمة
كما تعد الغذاء الصالح للجزئية) على ما مر (تعد الفضل) الذى لا يصلح للتشبيه (منه) اى من الغذاء
(للدفع بترقيق الغليظ) حتى يندفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد يتشرب به جرم العضو لرقته فلا تندفع تلك
الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشرب به العضو واندفع بالكلية (وتقطيع اللزج) فانه يلتزق بالعضو
فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة (اما بذاتها كما فى الجوارح) مثل البازى فان
حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفى الحية فانها بما تأكل التراب وتجعله كيلوسا
من غير استعانة بماء وفى الجمل فانه يأكل ايا ما نباتا يابسا ولا يشرب ماء (او بمخالطة رطوبة) مائية (كما
فى الادمى واكثر الحيوانات ثم للهضم) الذى هو فعل الهاضمة (مراتب اربع * الاولى فى المعدة
بأن تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين فى بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ فى الفم
لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذى له
عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة فى انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة
منها) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ * المرتبة (الثانية
فى الكبد فان الغذاء) بعد ما صار كيلوسا (اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة
ومنها) اى ومن تلك الامعاء التى اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف (الى الكبد بطريق ماساريقا
وهى عروق) دقاق (صلبة ضيقة) تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء (كالمصفاة)
قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير تتشعب كل واحد من
طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجى تتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب
طرفه الآخر تصغر وتتضاءل وتدق جدا فى الانشعاب والانقسام وتنفذ فى الكبد بحيث لا يخلو شئ
من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله (فينطبخ
فيها) اى فى الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا (وتتميز الاخلاط الاربعة) المتولدة هناك بعضها عن
بعض (وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه) اى ما كان من اجزائه لطيفا فيه نارية اى حرارة ويبس

(تجاوزنضجه) وتميل الى الاحتراق (ولخفته يعلوها) اى ولخفة مايجاوزنضجه يعلوسائر الاجزاء الغذائية (كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة) لمامرّ من أن فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعى من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلى هو الحرارة المعتدلة وأما المحترق منها ففاعله الحرارة النارية فى الغاية (و) الاجزاء (الكثيفة الارضية) اى التى فيها برودة ويبس (اما الطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب فيها) اى فى الاجزاء الغذائية (كالعكر وهى السوداء وفيها حموضة) قالوا والطبيعى من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة ومايتصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض عفص وسببه الفاعلى حرارة معتدلة وأما المحترق منها ففاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادى للسوداء هو الشديد الغلظ القليل الرطوبة من الاغذية (ومايبقى بينهما) اى بين الرغوة والعكر (منه ماقد تم نضجه وهو الدم وهو حلو) اى مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين (ومنه ماهو فج) اى نئ لم ينطبخ انطباخا تاما (بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما) لكونه دما غير نضيج (وكلما كان) البلغم (اقرب الى النضج كان احلى) لزيادة قربه حينئذ من الدم (وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعى واما غير طبيعى وذلك) اعنى كونه غير طبيعى (اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزأ) من الاعضاء (واما لمخالطة مخالط) اياه من اخلاط أخر غير طبيعية اورطوبة غريبة ترد عليه من خارج (ولها) اى وللاخلاط الغير الطبيعية (اسماء يعرفها الاطباء لسنا) ههنا (لبيانها) فان اشتهيت أن تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية * المرتبة (الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم (تندفع) الاخلاط (فى العروق) المتشعبة من الاجوف (مختلطة) بعضها ببعض (وفيها) تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها فى الكبد وهناك (يتميز مايصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستعدا الان تجذبه جاذبة العضو) * المرتبة (الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذا سلك فى العروق الكبار الى الجداول ثم) منها (الى السواقى ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح) الغذاء (من فوهاتها) اى فوهات الليفية الشعرية (على الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء كل عضو) اى حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها (التشبه به التصاقا وقد يخل به كفى الذبول ولونا وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام وقد يخل به كفى الاستسقاء اللحمى) والصواب الموافق للمباحث المشرقية ماقدمناه من أن الاخلال فى الاستسقاء اللحمى بالالتصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل مايتحلل وفى البرص والبهق فى التشبه من حيث القوام والماهية * (تنبيهان * الاول أن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا) لايصلح أن يصير جزأ من المغتذى فيحتاج الى دفعه (فللاولى) التى فى المعدة (الثفل) الذى يندفع من طريق الامعاء (وللثانية) التى فى الكبد (البول) وهو الاكثر (و) الباقى (المرتان السوداء والصفراء) المندفعتان من الطحال والمرارة (وللثالثة) التى فى العروق (الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا) وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما فى المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء (وللرابعة المنى ولذلك) اى ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزأ من المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المنى (يضعف استفراغ القليل منه مالا يضعف مثله) اى مثل ذلك الاضعاف (استفراغ اضعافه من الدم) اوسائر الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى دون غيره من الاخلاط * التنبيه (الثانى الغذاء مايقوم بدل مايتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم أن للغذاء معانى اربعة وعبارة الامام الرازى فى كتابه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل مايتحلل عن الشئ بالاستحالة

الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق فى الانعقاد ويقال له غذاء عند ماصار جزأ من المغتذى تشبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لماقبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد أن معانيه ثلاثة (والمشهور) فيما بين الاطباء (أن البسيط لايصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه اشكال اذ لاشك أن النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزأ منه فلم لايجوز مثله فى الحيوان * (الثالثة) من الاربع الخادمة (الماسكة وهى) القوة (التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها) فالانسب أن يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازى وابن سينا وكأنه انما اخرها لاخذه الهاضمة فى تفسيرها (ويثبتها) اى يثبت وجود الماسكة (فى المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوى (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) اصلا (واذا ضعفت المعدة لم يحصل) ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم (وان كثر الغذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والنفخ ببطء الاستمرار (وبالتشريح نشاهده) هذا موجود فى بعض النسخ ومعناه ماذكره الامام فى المباحث المشرقية من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحناه فى ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البوّاب منطبقا بحيث لايمكن أن يسيل منه شئ من ذلك الغذاء الرطب ولو أن حيوانا تناول عظما اعظم من سعة البوّاب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذى من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذى ليس من شأنه النزول نازلا علمنا أن هناك قوة تمسك شيأ غير شئ (و) يثبتها (فى الرحم احتواءها على الزرع) الذى هو الولد واطواره (بحيث لاينزل) ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لايمكن أن يدخل فيه الميل فلو لم يكن فى جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وايضا جرم المنى يقتضى بطبعه الحركة الى اسفل فلولا أن فى الرحم قوة تمسكه لما وقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (فى الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التى هى اغذيتها (وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل) اى الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة فى المعدة على مامرّ والمنى فى الرحم والاخلاط فى الاعضاء (الذى من شأنه النزول لاينزل و) رأينا (خلافه) اى الغليظ الخفيف (الذى ليس من شأنه النزول) كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ماتقدم (ينزل علمنا ان ثمة) اى فى كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة ماسكة * الرابعة) من القوى الخادمة (الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو اليه) فتعين بدفعها جاذبة العضو فى جذب الغذاء (واما للفضل عنه) فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو مايلائمه ويدفع ماينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شئ من الاعضاء عن الاخلاط التى تفسده (و) ايضا (يجده) ترك هذه الكناية اولى اى يجد (كل احد من نفسه عند التبرز) اذا كان البراز معتقلا وكان فى الامعاء فضل لداع (كان معدته وامعاءه) وسائر أحشائه (تنتزع) من موضعها وتتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة مايعرض له فى الزحير (ويدل عليه) ايضا (القئ من غير اختيار وماتراه) حينئذ (فى المعدة من الانتزاع عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها) اذ لابد لها من دافع يدفعها (تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأى الحكماء (بناء) اى مبنى (على اصلهم من أن الواحد لايصدر عنه الا واحد والا جاز أن يستند الكل) اى جميع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيما مرّ (ضعفه) اى ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى وتغايرها (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل) اذ مع تعددها يجوز أن يصدر عن الواحد أشياء متكثرة اتفاقا (وانه) اى عدم تعدد الآلة

والقابل

والقابل فيما نحن بصدده (غير معلوم) فجاز حينئذ أن لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام بآلة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بآلة رابعة وتورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى الا بالاعتبار (ومايقال) في بيان تعدد القوى (انا نرى العضو قويا في احداها) اى احدى القوى (وضعيفا في الاخرى) منها (فهما) امران (متغايران) قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة (ضعيف لجواز أن يكون ذلك) الاختلاف في العضو (لضعف الآلة واختلاف فيها) لا لضعف وقوة في ذات القوة (ثم) نقول في ابطال القوى لاسيما القوة المصورة كما زعموه أن (من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة) من النباتات المتخالفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الافعال العجيبة (من الاتقان) والاحكام (اقصى الغاية وكان) ذلك المتأمل (راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله تعالى التى فطر الناس عليها) من الذكاء والميل الى الصواب (لم يعم بصيرته التقليد) من اهل الاهواء (ولم يكن اسيرا في مطمورة الوهم) اى في سجنه بأن لا يغلب وهمه على عقله (علم) ذلك المتأمل (بالضرورة انها) اى تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لا يمكن أن تستند الى قوى بسيطة) او مركبة (عديمة الشعور) بما يفرض صادرا عنها (سيما مايحدث في الحيوانات (من الصور) والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوضاع المتلائمة (في الرحم ومايفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) التابعة لها (على تلك المادة المتشابهة الاجزاء) على الرأى الاصوب (ومايراعى فيها) اى في تلك الامور الحادثة والمفاضة (من) حكم و(مصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها) العقول و(الافهام قد بلغ المدون منها) اى من تلك الحكم والمصالح (كما علم) في الكتب التى دون فيها منافع اعضاء الحيوانات واشكالها ومقاديرها واوضاعها (خمسة آلاف ومالا يعلم) منها (اكثر) مما علم كما لا يخفى على ذى حدس كامل (وعلم) ذلك المتأمل ايضا (علما ضروريا لايشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه) من الوجوه (انها) اى تلك الافعال المذكورة (لا تصدر الا عن عليم) كامل علمه (خبير) ببواطن الاشياء وما يخفى منها (حكيم) يتقن افعاله مطابقة للمنافع التى يتصور ترتبها عليها (قدير) على كل ماتعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط (كما نطق به الكتاب الكريم (في عدة مواضع في معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذى يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ايراده في معرضه على انه علم ضرورى يستدل به على غيره هذا هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على ان في الاعتراف بالفاعل المختار) واسناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد أخرى فائدة جليلة هى ان فيه (لمندوحة عن كثير من) امثال (هذه التمحلات التى يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب) منك المبدأ واليك المآب (تنبيهان) آخران على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها (الاول قالوا وهذه) القوى (الاربع) الخادمة للاربع الاولى (تخدمها الكيفيات الاربع فأشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة) لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهى لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصل لان الا بحركة مكانية ففعل الهاضمة حركتان كيفية وأينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع عن الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف المورب الى هيئة الاشتمال فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت أن افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك أن البرودة مميتة مخدرة فلا تنفع بالذات شيأ من القوى بل هى محتاجة في افعالها وحركاتها الى الحرارة التى تعاونها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد (ثم الجاذبة)

لانها تحتاج الى حركات فى الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب امابفعل القوة كما فى المغناطيس واما بضطرار الخلاء كانجذاب الماء فى الزراقات واما بالحرارة كما فى السراج وان كان هذا الاخير راجعا فى الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى (ثم الدافعة) لان فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما مرّ من أن فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كانت مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل (واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة) لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة فى ذلك جدا (ثم الجاذبة) لان حاجتها الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقبيضها باليبوسة لتتمكن من التحريك (ثم الدافعة) وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذى لابد منه فى الحركة ولو كان فى جوهر الروح او الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة فى الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد (والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة) المعينة اياها فى التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف الموروب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكلما كانت الريح اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون اقوى فى الدفع فظهر مما ذكر أن الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وأن اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط * التنبيه (الثانى قد تتضاعف هذه القوى فى بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة) ايضا (لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل) المعدة (تارة للاعداد وتهيئة الغذاء لسائر الاعضاء (وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء) كالكبد وسائر أدوات الغذاء وفى المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد فى المعدة مضاعفة احداها التى تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتى تمسكه هنالك والتى تغيره الى ما يصلح أن يكون دما والتى تدفعه الى الكبد والثانية التى تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هنالك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال فى الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما أن التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة فى جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها وأما فى المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازى ان كان هذا حقا وجب أن يحكم به فى الفم واللسان والمرىء والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة فى جميع اعضاء الغذاء (القسم الثانى فى النفس الحيوانية وتسمى قواها) التى لا توجد فى النبات (نفسانية وهى اما مدركة واما محركة) لان امتياز الحيوان عن مشاركاته فى القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والمدركة اما ظاهرة واما باطنة) فهذه انواع ثلاثة (النوع الاول القوى المدركة الظاهرة) قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها (وهى المشاعر) اى الحواس (الحس الاول البصر وللحكماء فيه) اى فى الابصار (قولان) بل اقوال ثلاثة مشهورة الا أن الثالث قريب من الثانى فذكره المصنف فى قرنه وعدهما قولا واحدا (الاول وهو مذهب ارسطو) واتباعه من الطبيعيين (انه انما يحصل) الابصار (بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف) الذى لا لون له فلا يستر ما وراءه (الى الرطوبة الجليدية) التى فى العين (وانطباعها فى جزء منها) اى من تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذى تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لا وجود له اصلا (قاعدته سطح المرئى) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه

المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما فى المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئى فى حالتى القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد) الذى هو امتداد سطح المرئى (كلما قرب) من النقطة التى خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية (كان اقصر ساقا فاوتر) عند تلك النقطة (زاوية اعظم وكلما بعد) عنها (كان اطول ساقا فأوتر) عندها (زاوية اصغر) كما تشهد به الفطرة السليمة (والنفس انما تدرك الصغر والكبر) فى المرئى (باعتبار تلك الزاوية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترتسم صورة المرئى فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم أن هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه وأما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب أن يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة اوغير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز أن يتفاوت حال المرئى صغرا وكبرا بتفاوت رأسه دقة وغلظا الاترى أن الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر أن لا يتفاوت حال المرئى فى الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز أن يظهر التفاوت فيه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول أن (من نظر الى الشمس) بتحديق وامعان (نظرا طويلا ثم اعرض عنها) وغمض عينيه (فانها تبقى صورتها فى العين مدة ما) حتى كأنه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه تتكيفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة اوغمض عينيه فانه يجده كأنه ناظر اليها فلولا أن الابصار بانطباع صورة المرئى لما كان الامر كذلك (و) مما يدل على صحته ايضا أن يقال (له) اى للبصر فى ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذ ليس ادراكها) لمدركاتها (بأن يخرج منها شئ و يتصل) ذلك الشئ (بالمحسوس بل) ادراكها اياها انما هو (لان المحسوس يأتيها) فوجب أن لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شئ منه الى المبصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع (ويمكن ان يقال على) الدليل (الاول لعله) اى لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئى الواحد فى الكبر والصغر بالقرب والبعد (لسبب آخر) لا لانطباعه فى جزء اكبر أو اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه (و) أن يقال (على الثانى ان الصورة) اى صورة الشمس او الروضة (انما تبقى فى الخيال) دون الجليدية الاترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض ولا ابصار فى هذه الحالة قطعا (و) ان يقال (على الثالث انه تمثيل) وقياس للبصر على الحواس الاخر (بلا جامع) معتبر اذ من الجائز أن يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شئ منها الى مدركها دون باقى الحواس الظاهرة (احتج النفاة) للانطباع (بوجوه والعمدة) فى الاحتجاج عليه (ما ذكره جالينوس وهو أن الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه) فى المقدار (فوجب) على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به (ان لا يبصر) من الاشياء (الا قدر نقطة الناظر منا) وهو السواد الاصغر الذى فيه انسان العين (لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير فى الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل) الكبير (بعينه) فى الصغير (والحاصل) مما ذكرنا فى الجواب (أن هذا) الذى اورده جالينوس (انما يرد على من يرى) و يعتقد (ان المبصر نفس الشبح) المنطبع فى الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه (واما من يزعم أن حصول الشبح شرط للابصار) وأن المبصر هو ذلك الامر الخارجى (فلا يرد عليه ذلك) الذى اورده فان شبح الشئ قد لا يساويه فى المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه (وهذا) الاخير (هو الحق) على القول بالانطباع وفى الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه

فحكوه على مالا ينبغى فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا وأما الموجود الخارجى فغير مرئى اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرّضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كالرواة السوء للشاعر الجيد (القول الثانى انه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط) متحقق (رأسه يلى العين وقاعدته تلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط) وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة الاول أن ذلك المخروط مصمت الثانى انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هى اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التى فى غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كأنه خط واحد مستقيم ينتهى الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا فى طول المرئى وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بأن الانسان اذا رأى وجهه فى المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة فى موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائى من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل أن صورته مرتسمة فى سطحها واذا ابعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بأن المرآة ليس لها غور بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو أنه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذى بينها وبين المرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فيها ويصير ذلك آلة فى الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان فى حكم المذهب الثانى كما مر (ويبطله) اى المذهب الثانى (انه اذا كان) هناك (ريح عاصفة (او اضطراب فى الهواء وجب أن تتشوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب أن يرى الانسان مالا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح و يميل من جهة الى جهة) واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا (فنعلم ضرورة ان النور الذى يخرج من عين العصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة) اى يستحيل أن يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا أن يقوى نور عينه على احالة ما بينهما الى كيفيته (بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال) الى كيفيته (من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا فى العقل فلا جلى عنده) واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذى فى العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه فى الابصار مطلقا قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية حاصل الكلام فى هذا المقام أن نقول انا نعلم علما ضروريا بأن العين على صغرها لا يمكن أن تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا أن يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا أن يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل فى هذا الذى ذكرناه وانى لأتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل أن يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير أن يخرج من عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفى النقيض (تنبيه سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ فى الجسم الشفاف) المتوسط فيما بين الرائى والمرئى كالهواء (مستقيما او ينفذ فى الشفاف الذى شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا) هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط كما مرت اليه الاشارة

فى صدر الكتاب تنفذ الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلاظ
والرقة فان فرض هنالك تفاوت بأن يكون مايلى الرائى هواء ومايلى المرئى ماء مثلا فان تلك الخطوط
اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفى المرئى فتكون
زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها فى الصورة الاولى فلذلك يرى المرئى اعظم ولو انعكس الفرض
مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فترى اصغر وأما على القول بالانطباع فليس هنالك
مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة فى الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم
المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية
فيتفاوت ايضا المرئى الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون
(بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد أخطا وموضع بيانه
غير هذا الموضع) وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محققى صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع
البصرى وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى مايقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعنى زاوية
الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة و حد سطح الماء و ب هو المرئى من سطحه
و ه مقابل المرئى بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فاب هو الخط الشعاعى النافذ
الى المرئى و هب هو الشعاع المنعكس وزاوية ابح زاوية الشعاع على سطح المرئى من جانب
ح وزاوية هبد زاوية الانعكاس عليه وهى مساوية
للزاوية الاولى ولما تساويا وجب أن يتساوى ايضا زاويتا
ابه ح وأما زاوية ابه فهى الواقعة بين
خطى الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفى هذه الزاوية كما اذا كان
الخط النافذ قائما على سطح المرئى فينطبق عليه الخط المنعكس وأما تصوير الانعطاف فهو أن تفرض ه
الحدقة و اب المرئى فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفى المرئى الخطان
الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون مايلى المبصر أغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان
المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف
هى الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة
والانعطاف كزاوية حدا (ولهذا) الذى ذكرناه من الانعطاف
والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية
الشجر على الشط منتكسا و) رؤية (العنبة فى الماء كالاجاصة ونحوهما ليس الآن بصدد بيانها فانه
خروج عن الصناعة) الكلامية بالكلية أما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين
الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك فى المرصد الرابع من الموقف الاول
وأما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوى زاويتى الشعاع
والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة خفية وهى أن نفرض خط
اب عرض النهر وخط حب الشجر القائم على شطه
و ه الحدقة ونفرض على اب نقطتى دو وعلى
حب نقطتى حط فاذا خرج من ه خط شعاعى
الى و وآخر الى د وجب أن ينعكس الاول الى
نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية اعنى زاوية
هوا كالزاوية الانعكاسية اعنى زاوية طوب وأن ينعكس الآخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا
شعاعية هوا وانعكاسية حدب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر

كاوتار الآلة الحدباء المسماة بجنك على مامرّ فى ذلك المرصد فيكون المنعكس الى رأس الشجر اطول من المنعكس الى ماتحته ولاشعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل فى عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منتكسا رأسه ابعد من سطح الماء غائرفيه جدا ولايجوز أن ينعكس الخط من د الى ط ومن و الى ح والا كانت شعاعية هـ و ا كانعكاسية ط و ب وهذه الانعكاسية أصغر من زاوية ح و ب الخارجة عن مثلث ر د و فشعاعية هـ و ا اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية هـ د ا اكبر للعلة المذكورة من زاوية هـ و ا المساوية لزاوية ح و ب فتكون اكبر منها ايضا فيلزم أن يكون كل من زاويتى هـ د ا ح و ب اكبر من الاخرى هذا خلف وأما انه لايجوز أن ينعكس من نقطة واحدة ك د مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتى ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشئ واحد كمالايخفى (المشعر الثانى السمع) اى القوة السامعة (وانمايحصل) الادراك السمعى كماسلف (بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة فى العصبة المفروشة فى مؤخره التى فيها هواء محتقن كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها (فاذا انحرفت تلك العصبة اوبطل حسها بطل السمع * المشعر الثالث الشم وهو قوة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ كحلمتى الثدى وزعم بعضهم ان الرائحة تتأدى اليه) اى الى هذا المشعر (بتحلل اجزاء من الجسم ذى الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط) من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم (وزعم آخرون ان الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الاقرب فالاقرب الى أن يصل الى مايجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يخالطه شئ من اجزاء ذى الرائحة) وايد ذلك بأن ذا الرائحة كلماكان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انماينفعل بالرائحة من مجاوره ولاشك أن كيفية المتأثر أضعف من كيفية المؤثر (وهذا هو الحق لان المسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولايقل وزنه) مما كان (ولو كان ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك) وأنت تعلم أن هذا انمايبطل انحصار الشم فى الوجه الاول ولاينافى حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معاوتارة بدلا عن الآخر كماذكره بعض المحققين (احتج الاولون بوجهين الاول أن الحرارة تهيج الروائح) وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير يذكيها وينشرها (والبرد يكثفها) ويخفيها فدل ذلك على أن الشم بالتحلل (قلنا) لانسلم ماذكرتم (بل) الحرارة واخواتها (تعدها) اى تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينها وبين ذى الرائحة (لقبول الرائحة) ادراكا واتصافا وذلك اما (لتاثيرها فى الهواء) واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة (او) تأثيرها (فى الآلة) واعدادها للشم (الثانى التفاحة تذبل من كثرة الشم) فلولا أنه يتحلل شئ منها لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذبولها من كثرته (بل من وصول النفس اليها وكثرة اللمس) فانهما يحللانها (واما مجرد) انتشار (الرائحة) منها (فلا) يحللها (والالم يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو باطل قطعا (المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة) اى منتشرة من بثه اذا نشره (فى العصب المفروش على جرم اللسان وانماتدرك) هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة (العذبة) اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للمذوق) فيحتمل أن يكون توسطها بأن ينتشر فيها اجزاء من ذى الطعم ثم يغوص فى اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذ فى تلك الرطوبة الاتسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة وأن يكون توسطها بأن تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلاواسطة (فاذا كانت الرطوبة) اللعابية (عديمة الطعم) كماهو حالها فى ذاتها (ادت الطعوم) من الاجسام الى الذائقة (بصحة) فتدركها كما

هى

هى (وان خالطها طعم) اما بأن تتكيف به او يخالطها اجزاء من حامله (لم تؤدها بصحة) بل مخلوطة بذلك
الطعم (كما للمرضى) الذين تغير لعابهم على احد الوجهين (ولذلك كان الممرور) الذى غلبت عليه المرة
الصفراء (يجد الماء) التفه (والسكر) الحلو (مرا ومن ثمة) اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم
بصحة بل مخلوطة بما خالطها (قال بعضهم الطعوم لا وجود لها فى ذى الطعم) اى فيما اشتهر بانه ذو طعم
كالعسل مثلا (وانما توجد) الطعوم (فى القوة الذائقة) والآلة الحاملة لها (وكذلك سائر الكيفيات
فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس) والذى يعطيه الحس ويشهد به وجودها فى العضو الذى فيه القوة
اللامسة (عند مماسة النار واما وجودها فى النار فوهم مستفاد من انها) اى النار (لا تعمل) ولا تؤثر
فى غيرها (الا بالتشبيه) اى احداث شبيه لما هو موجود فيها (و) على هذا (لو لم تكن النار حارة)
فى نفسها (لما سخنت) غيرها (وهو) اى هذا الوهم (يضمحل) ويتلاشى (بالتأمل فى تسخين الحركة)
للمتحرك (مع عدم حرارتها) فى نفسها (والجواب انه انكار للمحسوسات) التى علم وجودها فى محالها
بلا شبهة (وسفسطة) ظاهرة البطلان (لا تستحق الجواب) باظهار الخلل فى مقدماتها لان مصادمتها
للضرورة كافية فى ذلك (المشعر الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة فى العصب المخالط لاكثر البدن
سيما الجلد) فان العصب يخالطه كله ليدرك به أن الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه
كيلا يفسد المزاج الذى به الحياة (ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات
الحادة فاقتضت الحكمة) الالهية (أن لا يكون لها حس لئلا تتاذى بمرورها عليها) وكالكبد اذ يتولد
فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب
فلا حس فى شئ من هذه الاعضاء بل فى اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات (وكذلك العظم
ليس فيه قوة لامسة (لانه اساس البدن) وعموده (وعليه اثقاله) فلو كان له حس لتأذى بالحمل وقد يقال
ان له حسا الا أن فى حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا (تنبيهان * الاول
منهم من قال ان القوة اللامسة اربع) متغايرة بالذوات (الحاكمة بين الحار والبارد و) الحاكمة (بين الرطب
واليابس و) الحاكمة (بين الصلب واللين و) الحاكمة (بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت) قوة
(خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة) الحاملة للقوة (واحدة) مع تعدد القوى
اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة فى البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة
(كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) واذا جاز اجتماعهما فى محل واحد جاز
اجتماع اللامستين فيه ايضا اذ ليستا متماثلتين (وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد)
فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات (وليت شعرى لم لا يجعلون الذائقة
ايضا) قوى (متعددة لتعدد المذوقات) كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازى
لهم أن يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة
على حدة ليتم الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك أن بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا
للنوع الذى بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال فى بواقى الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها
ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه
(الثانى) من التنبيهين (قوة الذوق) فى ادراكها (مشروطة باللمس) اذ لا يتصور ادراك الذوقى
بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله (ولا شك
انها غيرها اذ لا يكفى فيها) اى فى ادراك الذائقة (اللمس) وحده (بل) يحتاج معه الى توسط الرطوبة
اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق (يضاده) اى اللمس باعتبار الغاية
(لان الذوق) انما (خلق للشعور بما يلائم) من المطعومات التى تستبقى بها الحياة (ليجتلب واللمس خلق
للشعور بما لا يلائم ليجتنب) وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها

وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بدله من قوة يدرك بها ما ينافى مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهى اللامسة الدافعة للمضرة كما لابد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما فى الدرجة الاولى فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان (وههنا ابحاث) اى بحثان (نختم بها هذا النوع) اى الاول من الانواع الثلاثة (احدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) فى ادراكاتها (وتفاوتها) فى ذلك انما هو (بحسب القوة الممانعة وضعفها) فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به (وذلك) اى التفاوت فى الممانعة قوة وضعفا انما هو (لغلظ الآلة ورقتها) فما هو اغلظ آلة كان اشد ممانعة (و) على هذا (اضعفها فى الاحساس) (البصر اذ آلتها النور وهو ألطف) من آلات سائر الحواس (ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية) فلذلك كانت ملاءماته ألذ ومنافراته اشد ايلاما (ثانيها ههنا محسوسات مشتركة) اى يشترك فى ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج فى الاحساس بها الى قوى اخرى (كالمقادير والاعداد والاوضاع) والاشكال (والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة كما ذهب اليه جمع (لوجب اثبات قوى اخرى) لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة (وقد يجاب عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات) اى بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذلك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (فانها انما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله أن يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حرأو بردأو صلابة اولين والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعما كثيرا والعدد بأن يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو أن يعلم أن الذى انقطعت رائحته غير الذى حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا وأما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة أن الاصوات العظيمة انما تحصل فى الاغلب من اجسام عظيمة (وقد يستعان فيه) اى فى ادراك بعضها (بالعقل) كما فى ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لابد أن تختلف نسبته الى اجسام اخرى كأن يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا (ولذلك قد لا يدرك فى بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة) مع كونها متحركة حركة سريعة (و) يرى (الشط متحركا) مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بأن اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل فى العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا اباعمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه اباعمرو محسوسا اصلا) لا بالاصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظى وبهذا نخرج الجواب عما ذكره فى المباحث المشرقية من أن هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مالا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقى وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال ألست قد سمعت أن البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة فى انه ليس معنى ذلك أن للبياض قيامين احدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه أن له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم

صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشئ متلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه أن الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافى كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه أن هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال فى سائر الامور التى سماها مشتركة بين الحواس فهى محسوسة تبعا قطعا وأما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم أن المقدار مثلا له انكشاف فى الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ماذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بايراد كلمة قد فى المعنى الآخر (النوع الثانى القوة المدركة الباطنة) اى القوى التى يكمل بها الادراك الباطنى سواء كانت مدركة او معينة فى الادراك (وهى ايضا خمس الاولى الحس المشترك وهى القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس) الظاهرة التى هى كالجواسيس لها (فتطالعها النفس ثمة فتدركها) ولما كانت هذه القوى آلة للنفس فى ادراكها سميت مدركة لها (ويثبتها) اى يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة اوجه * الاول لولا أن فينا قوة) واحدة (مدركة للمحسوسات كلها) بحيث ترتسم فيها بأسرها (لما امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل (أن نحكم بأن هذا الملوس هو هذا الملون) او ليس هذا الملون (فان القاضى) الحاكم بالنسبة (لابد أن يحضره الخصمان) اى المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة (فان قيل الحاكم هو العقل) فلا حاجة الى قوة اخرى (قلنا سنبين ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية) فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينها (ولقائل أن يقول فاذا وقلت فى أن حكمنا بأن زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئى هو المدرك للكلى اعنى العقل) اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وحينئذ فقد جاز أن يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (والا) اى وان لم يكن مدركهما واحدا (بطل اصل الدليل) وهو أن الحاكم لابد أن يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما اشرتم اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بأن الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها فى قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها فى آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة * الوجه (الثانى القطرة النازلة نراها خطا) مستقيما (والشعلة التى تدار بسرعة) شديدة (نراها كالدائرة وليستا) اى القطرة والشعلة (فى الخارج) عن القوى المدركة (خطا ودائرة فهو) اى كونهما كذلك انما يكون (فى الحس المشترك وليس فى الباصرة لانها انما تدرك الشئ حيث هو) حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل فى مكان آخر فقط (فهو لارتسامهما) على الوجه المذكور (فى قوة اخرى) سوى الباصرة (وليست) تلك القوة (هى النفس) الناطقة لاستحالة اتصافها بماله مقدار (فهى قوة جسمانية) باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات (ولقائل أن يقول يجوز أن يكون ذلك لارتسامه فى القوة الباصرة) وما ذكرتموه من أن الباصرة لا تدرك الشئ الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز أن ينطبع فى الباصرة صورة الجسم فى حيز وقبل أن تنمحى هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته فى حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فى الباصرة شعرت بهما معا على انهما صورة واحدة لشئ واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك أن ابن سينا يسلم أن البصر يدرك الحركة

ويستحيل ادراكها الاعلى الوجه الذى صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد فى النفس انما يستحيل
اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو مما ينازع فيه لان الاعراض متمانعة
دون الصور * الوجه (الثالث مايراه النائم والمبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يشاهد
صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد أن يكون
لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل أن يتميز عن غيره ويشاهد على حسب
ماتشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (فى الخارج والاراها كل سليم الحس فهو فى المدرك
وهو) اى ذلك المدرك (جسمانى) لاعقلى (لمامر) من أن الجزئيات لاتدركها الاقوى جسمانية وليس
حسا ظاهرا لتعطله فى النوم ولان الرائى ربما كان مغموض العينين فوجب أن يكون حسا باطنا
(وللقائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر) من انها تدرك الكلى والجزئى ايضا وامتناع
ارتسام الصور التى لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا (واحتج الخصم) النافى للحس
المشترك (بوجهين * الاول أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق) كما يرى فى النوم (فى جزء
من بدن النائم ضرورى البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير فى الصغير) انما الممتنع أن يرتسم
عين الكبير فى الصغير (كمامر الثانى * كما نعلم انا لانشم) الروائح (ولا نذوق) الطعوم (ولا نسمع)
الاصوات (ولا نبصر) الالوان (بالايدى والارجل) كذلك (نعلم أنا لانذوق ولا نلمس) ولا نعقل شيأ
مما ذكرناه (بالدماغ ومنكره مكابر) لانكاره مايجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه)
اى فى الادراك الحسى (ممنوع) وماذكرتموه لايدل عليه (واما انه) اى الدماغ (ليس آلة جرمية)
اى ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم (فنعم) اذ لانزاع لنا فيه (الثانية) من القوى
المدركة الباطنة (الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك) اذا غابت المحسوسات
عن الحواس الظاهرة فهو (كالخزانة له وبه يعرف من يرى) فى زمان (ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه
القوة) وحفظها الصور المحسوسات الغائبة (لامتنع معرفته) اى لامتنع أن يعرف من شئ انه الذى
رؤى فيما سبق من الزمان (واختل النظام) اذ يحتاج الانسان حينئذ فى كل مايحس به ان يتعرف حاله فى
المرة الثانية ومابعدها كما فى المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل
امر المعاش والمعاد (واثبت) وجود الخيال (بوجوه ثلاثة * الاول قوة القبول غير قوة الحفظ) فمدرك
الصور القابل لها اعنى الحس المشترك غير حافظها الذى هو الخيال (قلنا) ماتمسكتم به (هو فرع
قولكم الواحد لايصدر عنه الا واحد) وقد مر بطلانه (وان سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول)
بديهة فلا بد أن يجتمع القبول مع الحفظ (فكيف تقول القابل غير الحافظ) البتة حتى يثبت أن مدرك
المحسوسات يجب أن يكون مغايرا لما يحفظها (الثانى الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف
(دونها) اى دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك أن ماليس بحاكم مغاير لما هو حاكم (قلنا) يجوز
أن يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى) فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات
(الثالث الصور) المحسوسة (اذا كانت) مرتسمة (فى الحس المشترك فهى مشاهدة) كما فى المحسوسات
الحاضرة عندنا (بخلاف ما اذا كانت) مرتسمة (فى الخيال) فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات
عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات (قلنا قد يعود) ماذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها
(الى ملاحظة النفس وعدمها) بأن تكون الصور مرتسمة فى قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها
فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها (الثالثة) من تلك القوى هى (القوة الوهمية وهى التى
تدرك المعانى الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالعداوة) الجزئية (التى تدركها الشاة من الذئب)
فتهرب منه (والمحبة) الجزئية (التى تدركها السخلة من امها) فتميل اليها فان هذه المعانى لابد لها من
قوة مدركة سوى الناطقة قالوا (وهى التى تحكم بأن هذا الاصغر) هو (هذا الحلو) ويتجه عليه أن النسبة

الى

التى بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا أن طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد أن يدرك الطرفين والنسبة حتى تتمكن من الحكم عليها فلا يجوز أن يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك (الرابعة) منها (القوة الحافظة وهى الحافظة للمعانى التى تدركها) القوة (الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى) فى اثباتها (بما ذكرناه) الخامسة القوة (المتخيلة وهى) القوة (التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى) الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) اخرى (مثل انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس) وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى (وهذه القوة اذا استعملها العقل) فى مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه (سميت مفكرة) كما انها اذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم فى الاخرى والوهمية هى سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما (ولنختم هذا النوع) الثانى (بأبحاث * الاول عرف وجود هذه القوى) الخمس الباطنة (بتعدد الافعال) الخمسة التى هى ادراك المحسوسات وادراك المعانى الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما (لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة والآلات متعددة او الشرائط) فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه فى مواضع اخرى (الثانى محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن الاول من الدماغ) المنقسم الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم الثالث وأما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك فى مقدمه) اى مقدم البطن الاول (لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة (اولا والخيال فى مؤخره) لانه خزانتها التى تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة) هو (البطن الاخير منه والوهمية فى مقدمه والحافظة فى مؤخره) على قياس حال الحس المشترك والخيال فى البطن الاول (ومحل المتخيلة) هو (الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه) المحسوسات التى فى احد جانبيها (و) من (هذه) المعانى الجزئية التى فى الجانب الآخر (فتتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) اى فى البطنين الاول والاخير من الصور والمعانى والمشهور فى الكتب المعول عليها أن المتخيلة فى مقدم الدودة والوهمية فى مؤخرها والحافظة فى مقدم البطن الاخير وليس فى مؤخره شئ من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال (وانما عرف محالها) المذكورة (بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) اى دون فعل غيرها من افعال سائر القوى (ولولا اختصاص كل) من هذه القوى (بمحله لما كان) الامر (كذلك * خاتمة) لابحاث النوع الثانى وهى البحث الثالث (اكثر الكلام) الذى نقلناه عنهم (فى) اثبات (هذه القوى) وتعددها (بعد) بنائه على (نفى القادر المختار) الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبنى (على أن النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه) فى اثناء الكلام المنقول (فلنتكلم فى ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات) هو (النفس لوجوه * الاول ما ذكرناه من الحكم بالكلى على الجزئى) فى مثل قولنا زيد انسان (و بكل جزئى على انه غير الآخر) اى والحكم بسلب احد الجزءين عن الآخر كما فى قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات و جميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعانى الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز أن تكون هذه القوى جسمانية اتفاقا فهى القوة العاقلة (الثانى وجدانى) بلا شبهة (انى واجد

اسمع وابصر واجوع واشبع) وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس (الثالث
ان النفس مدبرة للبدن) المعين (فهو) اى النفس بتأويل الانسان (فاعل للجزئيات) من الافعال
التدبيرية (ولا بد له فيه) اى فى كونه فاعلا للافعال الجزئية (من ادراك الجزئيات) الصادرة عنه (اذ
الرأى الكلى نسبته الى الكل) من آحاد ذلك الكلى (واحدة فلا يصلح) الرأى الكلى (لكونه مصدرا للبعض
دون البعض) فالنفس مدركة للجزئيات وفى المباحث المشرقية هى مدبرة لبدن شخص وتدبير الشئ
للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هى مدركة للبدن
الجزئى (وللخصم) القائل بأن النفس لا تدرك الجزئيات (وجوه * الاول نعلم ضرورة أن ادراك
المبصرات حاصل للبصر و) ادراك (الاصوات للسمع وعلى هذا) ادراك سائر المحسوسات فانه
حاصل للحواس المخصوصة (وانكار ذلك مكابرة) مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه (الثانى آفة كل
عضو) هو محل لقوة (توجب آفة فعله) الذى نسب اليه فلولا أنه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما
يظهر فى الحواس الظاهرة وأما فى الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من أن الآفة متى حدثت فى مقدم
البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت فى مؤخره اختل التخيل
دون الاحساس وهكذا الحال فى سائر القوى الباطنة (الثالث اذا ادركنا الكرة) الشخصية مثلا
(فلا بد له) اى لادراكنا اياها (أن ترتسم فى المدرك) منا (صورتها) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين
وحيز لازم لهما (ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له) اعنى النفس المجردة بل لا بد
ان يكون ارتسامه فى قوة جسمانية (الرابع اذا تصورنا مربعا) مشخصا على مقدار مخصوص (مجنحا
بمربعين) مشخصين على وضع معين (هكذا) (فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع
كل من الآخر على معنى اين هو من صاحبه) واحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر
عن يساره (فلو كان محله) اى محل ارتسام هذا المتصور هو (النفس لزم كونه) اى كون هذا المحل الذى
هو النفس (منقسما انقساما فى الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة) فلا تقبل الانقسام المقدارى
(والجواب) عن وجوه الخصم (أن شيأ من ذلك) الذى ذكره (لا ينفى كون الحواس آلات والنفس هى
المدركة) فترتسم الجزئيات فى تلك الآلات وتدركها النفس لملاحظتها لما ارتسم فى آلاتها فلا يلزم
انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح
اسناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة (وهذا القدر) الذى لا ينفيه شبه الخصم
(كاف) للمستدل (فى اثبات القوى المذكورة اذ) يعلم بالضرورة انه (لولا اختصاص كل عضو) من تلك
الاعضاء (بقوة) مخصوصة (لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر) وبذلك يثبت
وجود القوى وتعددها وهو المطلوب (النوع الثالث القوى الفاعلة) هى التى عبر عنها فيما سبق بالمحركة
على معنى أن لها مدخلا فى الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر فى المدركة وفائدة العدول
ظاهرة (وتنقسم الى) قوة (باعثة) على الحركة (و) قوة (محركة) مباشرة للتحريك (اما الباعثة) وتسمى
شوقية ونزوعية (فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضر وتسمى غضبية واما المحركة فهى
التى تمدد الاعصاب) بتشنيج العضلات (فتقرب الاعضاء الى مباديها كما فى قبض اليد) مثلا (وترخيها)
اى ترخى الاعصاب بارخاء العضلات (فتبعد الاعضاء عن مباديها كما فى البسط) اى بسط اليد (وهذه
القوة) المنبثة فى العضلات (هى المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد) هو (التصور وبينهما الشوق
والارادة) فهذه مباد اربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان (فان النفس تتصور
الحركة) اولا (فتشتاق اليها) ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها (فتريدها) ثالثا (ارادة قصد) اليها
(وايجاد) لها (فتحصل) الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن
ليس قدرته تامة فتردد وتشتاق وأما الذى يثق بقدرته فلا شوق له (القسم الثالث) من الاقسام

الثلاثة التى فى الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التى لها نفس (فى النفس الانسانية) اى فى بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعنى المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها الكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية او السلبية تسمى القوة النظرية) والعقل النظرى (وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة) فى الامور الجزئية مما ينبغى أن تفعل او تترك (تسمى القوة العملية) والعقل العملى فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هنالك من مقدمة كلية كأن يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغى أن يفعل او قبيح ينبغى أن يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأى فى امر جزئى مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى فى كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضى والحاضر لا تروى فيهما ايضا للايجاد أو الاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأى الجزئى تبع حكمها حركة القوة الاجتماعية الى تحريك البدن (ويحدث فيها) اى فى النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية) تتبعها احوال بدنية (هى الضحك) التابع للتعجب الحادث فى النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب (والخجل والحياء واخواتها) من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر أن النفس تتأثر من قواها كما أنه يؤثر فيها (القسم الخامس) من الاقسام الخمسة التى ينطوى عليها الفصل الثانى من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (فى المركبات التى لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس) وغيرها (يصعد) الى الجو (اجزاء اما هوائية ومائية) مختلطتين (وهو البخار) وصعوده ثقيل (واما نارية وارضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما تعورف فى الجسم الاسود الذى يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار او الدخان ساذجا بل يتصاعدان فى الاغلب ممتزجين (ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان) قل و(اشتد الحر) فى الهواء (حلل) الاجزاء (المائية) وقلبها الى الهوائية (وبقى الهواء الصرف والا) اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن فى الهواء من الحرارة ما يحلله (فان وصل) ذلك البخار بصعوده (الى) الطبقة (الزمهريرية) التى هى الهواء البارد كما عرفت (عقده بردة) وتكاثف (فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود) اذا لم يكن البرد شديدا (وهو المطر واما مع جمود) اذا كان البرد شديدا (فان كان الجمود قبل الاجتماع) والتقاطر وصيرورته حبات كبارا (فهو الثلج وان كان) الجمود (بعده فهو البرد وانما يستدير) ويصير كالكرة (بالحركة) السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فتنمحى الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزمهريرية) فاما أن يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا أنه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة فى الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التى كانت هنالك يمطرون وقد لا ينعقد (فهو) اى هذا البخار الكثير المتكاثف الذى لم ينعقد سحابا ماطرا (الضباب) المجاور لوجه الارض (و) أما (قليله) اى قليل البخار الذى لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف ببرد الليل فينزل) نزولا ثقيلا فى اجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شئ يعتد به (اما بلا جمود) بعد النزول (وهو الطل او معه وهو الصقيع) ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازى ان تكون هذه الاشياء فى الاكثر من تكاثف

البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء (واما الدخان فربما يخالط السحاب) بأن ترتفع البخرة وأدخنة
كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان
في جوف السحاب (فيخرقه اما في صعوده بالطبع) لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده (اوعند
هبوطه لتكاثفه) اى لتكاثفه (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من خرقه له) اى خرق الدخان
وتمزيقه للسحاب صاعدا اوهابطا (ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة
التسخين) وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة الممازجة
عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل
بالتسخين القوى (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكة) العنيفة واذا اشتعل (فلطيفه ينطفىء
سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفىء حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة) واذا وصل الى الارض فربما
صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة
مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بأن الصاعقة وقعت بشيراز على قبة
الشيخ الكبير أبي عبد الله بن حنيف قدس سره فأذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيأ منها وربما كان
كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى أن صبيا كان
في صحراء فأصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكى بحرارتها (وانه اعنى
الدخان قد يصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعدها
بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذ (كالشمعة التي تطفأ وتحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل
الدخان) الواصل الى الشمعة الفوقانية (وتتصل) النار التي وقعت في ذلك الدخان (بالشمعة السفلانية
فتشتعل) بهذه النار (فما كان منه) اى من الدخان (لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى
ذلك) المشتعل (كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا) لا في الغاية (تعلق به النار تعلقا
تاما من غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق (ودام متصلا لا ينطفىء) اياما وشهورا او يكون على صورة
ذؤابة اوذنب اورمح اوحيوان له قرون كما اشار اليه بقوله (وهو الذؤابات والاذناب والنيازك
وذوات القرون وما كان) من البخار (غليظا) اى كثيفا جدا (تعلق به النار تعلقا تاما) لا تعلقا تاما (فيحدث
في الجو علامات سود أو حمر) على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت
اغلظ ظهر السواد (وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه متابعة ايام
فيرى كان لذلك الكوكب ذؤابة اوذنبا اوقرنا) واحدا (اواكثر) من واحد (وهذه الاقسام) التي ذكرناها
للدخان الواصل الى كرة النار (اذا اتصلت بالارض احرقت ما عليها ويسمى الحريق) وفي المباحث
المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير أن ينقطع اتصاله
عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض
احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج
المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب الى فتيلته (وايضا) نقول (فالدخان قد ينكسر
حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية) فيثقل (فيرجع بطبعها) الى الارض (او) لا ينكسر وحينئذ
(يصعد و يصادم) كرة النار لا (الفلك) على ما وقع في النسخ لان نفوذه في النار البسيطة العالية
على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر (فيرجع) ويرتد بمصادمته كرة النار المتحركة
بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرتد بمصادمة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين
فيتموج الهواء) ويضطرب (وهو الريح) قيل قد وقع في كلام ارسطو أن الريح يحد بانه متحرك هو
هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازى والذى يمكن أن يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها
فلا يجوز وضعها موضع الجنس (ولذلك) الذى ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح (كان اكثر

مبادى الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق) فى الاغلب (فقد يحدث)
ايضا (بأن يتخلخل الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظم مقداره (فيدافع ما يجاوره فيطاوعه)
ويدافع ذلك المجاور أيضا مجاوره فيتموّج الهواء (وتضعف) تلك (المدافعة) شيأ فشيأ (الى غاية ما
فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع) تلك الرياح (الاجزاء الارضية فتنضغط
الاجزاء الارضية (بينهما مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهى الزوابع) جمع زوبعة وهى الريح
المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمى فى الفارسية بكردباد هذا وقد قيل بين الريح والمطر
تمانع وتعاون أما التمانع فلان الريح فى الاكثر تلطف مادّة السحاب بحرارتها وتفرّقها بتحريكها والمطر
يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولا يتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها
المطر تقل فيها الريح وبالعكس وأما التعاون فلانّ المطر يبل الارض فيعدّها لان يصعد منها دخان
اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب
الى باطنه فيشتدّ البرد المكثف وأما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة فى عدد الا انهم جعلوا اصولها
اربعة هى نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التى تهب منها بالقبول
والدبور والشمال والجنوب وتسمى التى تهب مما بينها انكباء (وايضا) نقول (فقد يحدث فى الجوّ اجزاء)
رطبة (رشية صقيلة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بغيم رقيق) لطيف (لايحجب ماوراءه) عن الابصار
(فينعكس منها) اى من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى)
فى تلك الاجزاء (ضوءه دون شكله فان الصقيل) الذى ينعكس منه شعاع البصر (اذا صغر جدّا)
بحيث لا ينقسم فى الحس (ادّى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما فى المرآة الصغيرة) وتلك
الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كانها منوّرة بنور ضعيف
وتسمى الهالة) وانما لايرى الجزء الذى يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع تخفى حجم السحاب الذى
لايستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لاشبحه بخلاف اجزائه
التى لاتقابله فانها تؤدّى خيال ضوئه كما عرفت قبل واكثر ما تتولد الهالة عند عدم الريح فان تمزقت
من جميع الجهات دلت على الصحو وان ثخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية
قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تأتى من تلك الجهة واذا اتفق أن توجد سحابتان
على الصفة المذكورة احداهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية
اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه رآى سبع هالات معا واعلم أن هالة الشمس وتسمى الطفاوة
بضم الطاء نادرة جدّا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا أنه رآى حول
الشمس هالة تامة فى ألوان قوس قزح ورآى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تنفرج هالة الشمس
اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه رآى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان
غليظا فتقرّس فى اجزاء الضوء وعرض ما يعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذى ذكرناه من
الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة (فى خلاف جهة الشمس وهى قوس قزح)
وتفصيله انه اذا وجد فى خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها
جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر
الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدّا لم يؤدّ الشكل بل اللون
الذى يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف ألوانها) اى الوان قوس قزح (بحسب)
اختلاف (اجزاء السحاب) فى ألوانها (و) بحسب ألوان (ماوراءها) من الجبال (و) ألوان (ماينعكس
منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له فى علم المناظر كعب عال) وهو المولى
الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسى برّد الله مضجعه (يدعى بطلان ذلك) الذى ذكرناه

من اسباب الهالة وقوس قزح (لكنه) اى ماذكرناه فيها (رأى الجمهور فذكرناه متابعة لهم)
وفى المباحث المشرقية زعم بعضهم أن السبب فى حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية
وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لاتكون من قبيل الخيالات وهو أن يرى صورة شئ مع صورة
شئ آخر مظهرله كالمرآة فيظن أن الصورة الاولى حاصلة فى الشئ الثانى ولا يكون فيه بحسب
نفس الامر قال الامام الرازى وهذا الذى ذكره لاينافى ماذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان
الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده أن
اصحاب التجارب شهدوا بأن امثال هذه الحوادث فى الجو تدل على حدوث حوادث فى الارض فلولا
انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وايضا) نقول (فالبخار
المحتقن فى الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد) الذى فى باطن الارض (ماء
ويشقها) فيخرج منها (ومنه العيون) السيالة (اذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد
كان الفائض يحدث الثانى ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار الذى انقلب ماء وفاض الى وجه الارض
وجب أن ينجذب الى مكانه مايقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا
يستتبع كل جزء منه جزأ آخر قال الامام الرازى ومياه العيون الراكدة تحدث من ابخرة بلغت من
قوتها أن اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها أن يطرد تاليها سابقها
وهذا الكلام ينافى ماذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضى أن يعلل السيلان بكثرة
الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتأمل قال ومياه القنى والآبار متولدة من ابخرة
ناقصة القوة عن أن تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بأدنى
حركة فان لم يحصل هنالك مسيل فهو البئر وان حصل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون
السيالة الى الراكدة واعلم أن النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لان ثقل الماء
الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى خارج وقد اختلفوا
فى أن هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة فى عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخارى
الذى ينقلب ماء وهذا الثانى وان كان ممكنا الا أن الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار
تزيد بزيادة الثلوج والامطار (وايضا) نقول (فالبخار والدخان اللذان فى الارض قد يكثران
ويريدان الخروج منها) بقوة (ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتيهما ومنه تتكون الزلازل)
واذا كانا قليلين اوكان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل فى الاراضى الرخوة واذا
كثرت الآبار والقنى فى ارض صلبة قلت زلزلتها (وقد يخرج البخار والدخان) الممتزجان امتزاجا
مقربا الى الدهنية (وقد صارا نارا لشدة الحركة) المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما
قويت المادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق فى بلدة جعل عاليها
سافلها وربما كان فى موضع الانشقاق وهدات فيسقط مافوق الارض فى تلك الوهدات وقليلا
ماتنزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدته (وايضا) نقول (فيحدث
فى الارض قوة كبريتية وفى الهواء رطوبة بختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجا
فيه يردهنا) اى فى طبيعة الدهن (وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها) فيرى بالليل فى ذلك الموضع
شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يعتد به وذلك للطفها (ملخص) بعبارة جامعة وافية (ماذكرناه
فى الفصل الثانى اوفى المرصد الاول) (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار) كما سبقت اليه
الاشارة فى اثناء الكلام مرة بعد اخرى (فأحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد) فى موادها
يقتضى اختلاف الصور الحالة فيها (و) احالوا (اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها
المتخالفة (و) احالوا (كل ذلك) فى الاجسام العنصرية واسندوه بالآخرة (الى حركات الافلاك واوضاعها

واما

واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات) اى متوافقة الحقيقة (لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا فى ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار) فالاجسام على رأيهم متوافقة فى الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها (هذا ما قد أجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض) الملتئمة منها الاجسام (والاعراض) التى تركب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعا (فتكون الاجسام) ايضا (كذلك) اى مختلفة بالحقيقة وقد سبق فى المقصد الثانى من الفصل الاول من هذا المرصد أنه لا محيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم وهو مبنى على أن الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافيا لما قد اجمعوا عليه من تماثلها فى الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها * (المرصد الثانى * فى عوارض الاجسام) واحوالها (وفيه مقاصد) ثمانية * (المقصد * الاول فى ان الاجسام محدثة) وضبط الكلام فى هذا المقام أن يقال (انها اما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها اوقديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام) مقيسة الى نفس الامر (ثم اما أن نقول بواحد منها اولا نقول) بل نتردد ونتوقف (فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وهو الحق وبه قال المليون) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس * الثانى انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخرى الفلاسفة) كالفارابى وابن سينا (وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والنوعية (واعراضها) المعينة من المقادير والاشكال وغيرها (الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة) قطعا ضرورة أن كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم أن الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا (واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها) وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التى هى طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها ازلا وابدا (وبصورها النوعية بجنسها) وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لا بدّ أن يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (ثم الصور المشخصة فيهما) اى فى الصورة الجسمية والنوعية (والاعراض المخصصه) المتعينة (محدثة ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية) العنصرية كأن يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم فى استمراره كذلك ولا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية (الثالث) انها (قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم أرسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا فى تلك الذوات فمنهم من قال انه جسم واختلف فى ذلك الجسم اى الاجسام هو) فقال ثاليس الملطى انه الماء الذى هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكأنه اخذ مذهبه من الكتب الالهية (ففى التوراة ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت) وصارت ماء (فحصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد (و) ارتفع منها دخان فحصل (من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقى بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقى بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر) بعضها (بالتلطيف و) بعضها (بالتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر

محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التى اوجبها الاجتماع) وقد سبق كلام
فى هذه الاختلافات فى بيان عدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ماهو فقالت
الثنوية) من المجوس (النور والظلمة) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال (الحرنانيون)
منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهيولى) وقد (عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها)
الحسية والعقلية (عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات) وتعدية العشق بالباء لتضمين
معنى اللصوق او الولوع والا فهو متعد بنفسه (وقيل هى الوحدة فانها تجزأت فصارت) الوحدات
(نقطا) ذوات اوضاع (واجتمعت النقط) فصارت (خطا) واجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا و)
اجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم
من ظواهرها مقاصدهم (الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه
ضرورى البطلان) فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادئ الرأى (الخامس التوقف
فى الكل) أراد به ماعدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل أن يتردد ويتوقف فيه بل لا بد أن
ينفيه ببديهته (وهو مذهب جالينوس) اذ يحكى عنه انه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلامذته
اكتب عنى انى ما علمت أن العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هى المزاج او غيره وقد طعن
فيه اقرانه بذلك حين أراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول (لنا
فى حدوث الاجسام) بذواتها وصفاتها (مسالك) ستة (الاول وهو المشهور) المبسوط فى اثبات
هذا المطلوب (الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته
فالاجسام حادثة كذلك أما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم
قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك (واما المقدمة الاولى فلوجهين * الاول ان الاجسام لا تخلو
عن الاعراض لما مر) اشارة الى ما عرف به أن الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتأليف وما يتبعهما
من الاعراض والاظهر أن يقال لما سيجئ اى فى المقصد السادس من هذا المرصد (واذ لا توجد)
الاجسام (بدون التمايز) بينها لان كل موجود لا بد أن يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة
(وقد بينا ان التمايز) بين الاجسام انما هو (بالاعراض) بناء على تماثل الجواهر الفردة التى تألفت
الاجسام منها (ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين) وكل ما هو كذلك فهو حادث (وقد مر بيانهما)
اى بيان أن التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان أن الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر
على ذكر بيان الثانى لكان اولى لقوله وقد بينا * (الثانى) من الوجهين أن يقال (الجسم لا يخلو عن الحركة
والسكون وهما حادثان) فالجسم لا يخلو عن الحوادث (انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن
الكون فى حيز) بالضرورة (فان كان) كونه فى ذلك الحيز (مسبوقا بالكون) اى بكون آخر (فى ذلك الحيز
فهو ساكن) لان السكون هو الكون الثانى فى المكان الاول (والا) اى وان لم يكن كونه فى ذلك الحيز
مسبوقا بالكون فيه (فهو متحرك لا يقال) دليلكم (منقوض بالجسم فى اول) زمان (حدوثه) لجريانه
فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لا فى المكان الاول ولا فى المكان الثانى
(لانا نقول الكلام فى الجسم الباقى) فيدعى انه لا يخلو عن الحركة او السكون لا فى الجسم الحادث
فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر المعلل اذ مقصوده
حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه * الاول ماهية الحركة هى المسبوقية بالغير) اى
ماهيتها تقتضى المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول هى الكون الثانى
فى مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير
وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث * الثانى الماهية لا توجد الا
فى ضمن الجزئيات) لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات بأسرها (ولا شك ان شيأ

من

من جزئيات الحركة لايوجد فى الازل) لان كل جزء منها منقسم الى اجزاء لايمكن اجتماعها
فلا يوجد الامتعاقبة (فلا يوجد ماهيتها) ايضا (فيه) اى فى الازل فماهيتها حادثة بجزئياتها
(الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلى فتجتمع العدمات) اى عدمات جميع
الحركات الجزئية (فى الازل وحينئذ فلا يوجد فى الازل حركة) اصلا (والا جامعت) تلك الحركة
(عدمها هذا خلف) واعترض عليه بأن الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم
الحركات كلها حتى ان وجد فيه شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية أن
تلك العدمات لابداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شئ
من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شئ من تلك العدمات التى لابداية لها بوجود من تلك الوجودات
وليس لاجزاء الازل انقطاع فى جانب الماضى فاذا وجد فى كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها
لم يكن هناك محذور الا أن الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود
الحركة مع عدمها (وقد يذكر ههنا) لبيان حدوث الحركة (وجوه اخر مآلها الى ماذكرنا وانما تختلف
العبارة) دون المعنى (فتركناها) وذلك مثل ماقيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات فى الازل
كانت افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلى مسبوقا بغيره
وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ومآله اما الى الوجه الثانى وهو أن جزئيات
الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم أن الذاهبين الى قدم الجسم
لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لانهاية لها وكل
جزئى منها يوجد فى جزء من الازل على ماصورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل
واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التى لانهاية لاعدادها لايستلزم
حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا فى ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة
بلانهاية حتى يتيسر لنا أن نقول الجسم لايخلو عن حوادث متناهية وكل مالايخلو عن حوادث كذلك
كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال (الرابع) من وجوه حدوث الحركة
وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية (طريقة التطبيق وقد عرفتها) فى مباحث ابطال التسلسل
(وتقريرها ههنا) أن نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلانهاية كان لنا (أن نفرض من حركة ما) كدورة
معينة مثلا (الى مالابداية له جملة) واحدة (و) نفرض ايضا من (حركة قبلها بمقدار متناه) كعشر دورات
مثلا (جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول) من احداهما (بالاول) من الاخرى (والثانى بالثانى)
وهكذا (لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشئ مع
غيره كهو لا مع غيره) فيكون الزائد مساويا للناقص (هذا خلف والا وجد فى اجزاء الزائدة مالا يوجد بازائه
من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على
المتناهى بالمتناهى متناه) بلاشبهة (فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف
المفروض) اعنى عدم تناهيهما فى تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم
وجوده عدمه كان محالا قطعا (وقد عرفت الكلام عليه) اى على الاستدلال بالتطبيق (فى ابطال
التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده) دفعا للاملال (الخامس) من تلك الوجوه (طريقة التضايف
وقد عرفتها ايضا هناك (وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها
مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما
وهو اليوم الذى نحن فيه جزأ اخيرا فنقول هذا الجزء فى هذه السلسلة) التى لاتتناهى (مسبوق)
اى موصوف بالمسبوقية (وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق
بحسب الفرض) اذ المفروض لاتناهى السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف

بالمسبوقية والسابقية معا اذلو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق) اى المسبوقية (ازيد من عدد السابق) اى السابقية (بواحد وانه محال لانهما متضايفان) حقيقيان (يجب تكافؤهما فى الوجود وتساويهما فى العدد وأن يكون بازاء كل واحد) من احدهما (واحد) من الآخر وأما تساوى عدد المشهورين فغير لازم كاب واحد له ابناء الا أن يعتبر التغاير الاعتبارى بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هنالك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافيان (وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودى لما تقدم) فى مباحث الاين من أن وجود الكون ضرورى معلوم بمعاونة الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون آخر أو غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه (وكل وجودى) اى موجود (قديم يمتنع زواله) ومن ثمة قيل القدم ينافى العدم (لانه) اى القديم (ان كان واجبا) بذاته (فظاهر) امتناع عدمه (وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب) بالذات (لما سيأتى) فى اثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب) الذى استند اليه الممكن القديم (مختارا لما مر) من (ان القديم لا يستند الى المختار بل) يكون (موجبا فان لم يتوقف تأثيره) اى تأثير الموجب فى ذلك القديم (على شرط اصلا) بل كان ذاته كافيا فى ايجاده (لزم من عدمه عدم الواجب) لانه يلزم ذاته من حيث هى هى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا (وان توقف) تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط ايضا (قديما ويعود الكلام فيه) وفى صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط (ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل) فى الامور المترتبة الموجودة معا (فلو عدم) هذا الصادر المنتهى اليه (عدم الواجب هذا خلف) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذى كلامنا فيه وهو المطلوب (واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة فى الفلكيات وحركاتها واجبة) عندهم (وفى العنصريات وحركاتها جائزة فلا شئ من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية) فى الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت (فيصح على كل) من الاجسام (من الحيز ما صح على الآخر وما ذلك الا بخروجه عن حيزه او نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه) اى من البسيط (ما يصح على الآخر فيصح أن يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها أن يماسها الاخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط) لان اجزاءها متحدة فى الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها (فكذا للمركبات) لان تبدل اوضاع البسائط التى فيها يستلزم تبدل اوضاعها (و) نعلم ايضا بالضرورة (انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار) الذى خلقه (أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة) لا يعتد بها (المسلك الثانى وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما أن يكون قبل كل كون كون) آخر (لا الى نهاية والتالى باطل بقسميه اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون) فى حيز لكونه متحيزا بالذات (فان وجد له كون غير مسبوق بآخر) اى بكون آخر (لزم القسم الاول) لان ذلك الكون يجب أن يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما (والا) اى وان لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر (لزم القسم الثانى) لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب أن يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية (اذ على ذلك التقدير) الذى نحن فيه (لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون) وانت خبير بأن القسم الثانى لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم

يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان
هو القسم الاول بأن يقال ذلك الكون الذى ليس مسبوقا بمثله يجب أن يكون مستمرا ازلا والالزم خلو
الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون
كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام (واما بطلان التالى
فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فبمثل ما بينا به حدوث السكون واما القسم الثانى) وهو تعاقب
الاكوان الى ما لا نهاية له (فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما) من ادلة بطلان التسلسل (ولا يخفى
عليك ان فى هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوديا)
اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لان اعدام
الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها ازلية (فان الكون) الذى ذكر فى هذا المسلك (لا شك فى انه
وجودى) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو فى
الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضى المسبوقية بالغير) فلا يصح اتصافه بشئ منهما فى الازل
(ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية فى الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفى الخارج هو)
اى الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدأ والمنتهى لما مر من أن الحركة تطلق على الامر الممتد
ولا وجود له فى الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذى لا انقسام له فى مأخذ
الحركة وهو الذى يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتأمل (المسلك الثالث للامام الرازى) ذكره فى المحصل
ونسبه الآمدى الى بعض المتأخرين من الاشاعرة (وهو أيضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات) التى
كانت فيه باقية ههنا (بحالها) سوى قليل منها كما لا يخفى (وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان فى الازل
اما متحركا او ساكنا والتالى باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه فى المسلكين السابقين خبير) فلا
نشتغل به حذفا للمؤنة * (المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب) اما من الجواهر الفردة
او الهيولى والصورة (وكثير) اى وتشاركه فى ماهيته امور متعددة (وسيأتى) فى الالهيات (ان الواجب)
الوجود (واحد) لا شريك له فى حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو
موجد فله موجد ولا يتصور) الايجاد (الا عن عدم وهو مبنى على ما ذكرنا فى مباحث القدم من انه
لا يجوز) الامام الرازى (استناد القديم الى السبب الموجب) كما لم يجوزوا استناده الى المختار (و) قد
(نبهناك على مأخذه فتذكره * المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتى فى الصفات) اى
صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان) اى الرابع
والخامس (يثبتان حدوث العالم) كله (من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما
لا يعطيان الا حدوث الاجسام) وصفاتها (ويحتاج فى تعميمها الى نفى المجردات) ولم يتعرض للمسلك
الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات وأما السادس فهو فى حكم الاولين بلا اشتباه (المسلك السادس
الجسم يقوم به الحادث وهو ضرورى لما نشاهده من) حدوث (الحركات) القائمة به (وتجدد الاعراض)
الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها (ولا شئ من القديم كذلك لما سنبرهن عليه فى
الالهيات) من أن القديم لا يكون محلا للحوادث (احتج الخصم) على القدم (بشبه) اربع (الاولى) وهى
مستخرجة من العلة المادية أن يقال (المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى) لما عرفت من أن كل
حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) اى لزم التسلسل فى المواد (وانها) اى المادة (لا تخلو عن الصورة)
الجسمية والنوعية ايضا (لما تقدم فيلزم قدم الجسم) لكون اجزائه بأسرها قديمة (والجواب منع تركب
الجسم من المادة والصورة و) ان سلمنا ذلك (لا نسلم كون المادة قديمة فانه) اى كونها قديمة (يثبت بوجوب
اختلاف الاستعداد) المقرب الى وجود الحوادث كما سلف (وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله)
باثبات قدرة الصانع فى الموقف الخامس (ولا نسلم) ايضا (انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله)

الشبهة (الثانية) وقد نسبها الامام الرازى الى العلة الصورية أن يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو) السبق (الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف) واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التى هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة (والجواب منع أن التقدم بالزمان) اى لا نسلم تحقق التقدم الزمانى فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم (وان سلم) تحققه فى الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى يلزم اجتماع النقيضين (بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض) اعنى التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور حينئذ * الشبهة (الثالثة وهى العمدة) عندهم فى اثبات مطلبهم وما خوذة من العلة المؤثرة أن يقال (فاعلية الفاعل للعالم) اى تأثيره فيه وايجاده اياه (قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه) انه (لو كانت) فاعليته (حادثة) مخصوصة بوقت معين (لتوقفت على شرط حادث) مختص بذلك الوقت (والا) اى وان لم تتوقف على شرط كذلك (لزم الترجيح بلا مرجح) لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوى نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص (والكلام فى ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كما فى) الحادث (الاول) فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث (ويلزم التسلسل) فى الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وايجاد حقيقى فى زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه فى الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما أن يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذى لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه فى الايجاد حاصلا فى الازل كان بعضه حادثا قطعا فننقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما أن يكون جميع ما لا بد منه فى ايجاده حاصلا فى الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل فى الاسباب والمسببات وهو محال

(وقد ذكر فى الجواب عنه وجوه والذى يصلح للتعويل عليه وجهان * الاول النقض بالحادث اليومى) اذ لا شبهة فى وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام فى هذا الشرط الحادث كما فى الاول فيتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومى قديما (لا يقال انه) اى الحادث اليومى (يستند الى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منهما مسبوق بآخر لا الى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة (لانا نقول ابداء الفارق) بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذى ذكرتموه (لا يدفع النقض) لان التسلسل فى الامور التى ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه (وايضا فنقول) اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة (فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما فى الحادث اليومى عندكم (فان قيل ذلك) اى تسلسل الشروط المتعاقبة (انما يتصور فيما له مادة) يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هى مستعدة له (وما سوى العالم) اى ما هو خارج عنه (ليس له مادة) حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة فى حدوث العالم عليها (قلنا لا نسلم ذلك) الذى ذكرتموه من أن الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور فى الماديات (اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد) عن المادة وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان تنتهى) فيما لا يزال (الى ما هو شرط) اى الى تصور هو شرط

(لحدوث العالم) الجسمانى فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الا ان يقال لكل حادث مادة) وتلك المادة لا تخلو عن الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها) الوجه (الثانى ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه) على الآخر (انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه) اى فى ذلك الترجيح (الى) داع (مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه فى مثال طريقى الهارب من السبع وقدحى العطشان) فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى اوشئ آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات اوترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى مالا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها فى وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت فى مزال الاوهام فى امثال هذه المقامات * الشبهة (الرابعة صحة العالم) اى امكان وجوده (لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وانه يرفع الامان عن البديهيات) بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (وكذلك صحة تاثير البارى فيه) اى وكذا امكان تأثيره تعالى فى العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور وحينئذ (فيجب أن يجزم بامكان وجود العالم فى الازل) من الصانع (وهو يبطل دلائلهم) اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم) انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا (نقول ترك الجود) الذى هو افاضة الوجود عليه (زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق) الكامل من جميع الجهات فى كونه جوادا فوجب قدم جوده والا لزم تعطله (والجواب انه) اى ماذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل كلام (خطابى) لا يجدى نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات (ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية كفى الحادث بشرط كونه حادثا) فان امكانه ازلى لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن أن يكون امكانه ازليا * (المقصد * الثانى فى صحة فناء العالم) بعد وجوده (وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم) فى بيان حدوث السكون من أن القديم لا يجوز عدمه (واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هى قابلة للعدم) حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) اى قبل الوجود (كالعدم بعد) اى بعده (لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز على احدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء وأما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه (لم يخالف فى ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها ودليلهم) على ذلك (ما اشرنا اليه فى امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه فى الاجسام) فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر آخر وجودى او عدمى الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه تجده مع جوابه المذكور هناك (محضرا عندك) فلا حاجة الى اعادتهما * (المقصد * الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها (ومن اصحابنا) اى ومن الاشاعرة (من ادعى فيه الضرورة) اى البداهة قال الآمدى نحن نعلم بالضرورة العقلية أن ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار أن من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه وان أولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل (لا يقال ليس ذلك) اى جزمنا ببقائها ضرورة (الا لبقائها فى الحس) فانه يشهد باستمرار الاجسام (ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء (للتعويل عليه) والوثوق به (اذ الاعراض كذلك) لان الحس شاهد ببقائها (وقد قلتم) ايها الاشاعرة (بانها لا تبقى) زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها

امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته فى الاجسام دون الاعراض (قلنا) اى لانا نقول (لا نسلم أن ذلك) الجزم منا (ليس الا للبقاء فى الحس) حتى يتجه عليه ما ذكرتموه (بل الضرورة العقلية حاصلة) بلا شبهة (والضرورى) البديهى (لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة) عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهى المرادف للاولى (ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) اى لم يمكن أن يقال لموت حى او حياة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد (و) لارتفع (التسخن والتبرد والتسود والتبيض) ونظائرها اى لم يمكن القول بالاستحالة اصلا بانها مشروطة باتحاد المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الاعراض) اى فى امتناع عدمها على تقدير بقائها (واللازم باطل اتفاقا * تنبيه) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل لما قام فى الاعراض) ودل على امتناع بقائها (طرده النظام فى الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا) قال الآمدى وذلك لانه بنى على اصله وهو أن الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف فى بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (ولما كان بقاؤها ضروريا) اوليا (التزم الكرامية انها لا تفنى) أصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل (وفرق قوم) فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما (بأن الاعراض) على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور) وتلخيصه أن عدمها بعد بقائها لا يجوز أن يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز أن يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض فى البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم فى الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية (واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا أراد) الله (أن يفنى) الاجسام (لم يخلق فيها العرض) فتنتفى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة (او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء) وهو الفناء مثلا فينتفى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم فى الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية * (المقصد * الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل) اى دخول بعضها فى حيز بعض آخر بحيث يتحدان فى المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من أن الحيز له باعتبار وجود أحد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذاتها بالضرورة) البديهية (اذ لو جاز ذلك) اى تداخل الجواهر (لجاز أن يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز أن يكون (الذراع الواحد من الكرباس مثلا ألف ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله فى حيز خردلة) واحدة وجاز ايضا أن ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها (وصريح العقل) ببداهته (يأباه) وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل (واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك مما صار اليه) من أن الجسم المتناهى المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (واما انه التزمه وقال به) صريحا (فلم يعلم) كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه (وان صح) انه قال به (كان مكابرا) لمقتضى عقله * (المقصد * الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين فى حال واحد فى حيز واحد) كما مر آنفا (فلا يجوز) ايضا (كون الجوهر الواحد فى ان واحد فى حيزين وهذا ضرورى) ايضا كالاول (وقال بعض الائمة فى اثباته لو جاز ذلك لم يمكن لنا) الجزم بأن الجسم الحاصل فى هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل فى الحيز الآخر وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك) الذى اورده فى اثباته (تنبيه على الضرورة بعبارات) مختلفة

(تصور)

(تصور المطلوب فى الذهن) تصويرا واضحا (فان شيأ من ذلك) الذى جعله دليلا (ليس بأوضح من المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به (تنبيه هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما فى حيز) واحد (ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما فى محل) واحد (ضدين) كما عرفت (فيه خلاف بين المتكلمين) فمنع القاضى من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى فى التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور فى الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ أبو اسحاق (وهو بحث لفظى عائد الى مجرد الاصطلاح) فى اطلاق الالفاظ (ولكل أن يصطلح فى لفظ الضدين على ما يشاء) من المعانى اذ لا حجر فى ذلك (واعلم أن للحكماء خلافا قريبا منه فى الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو أيضا) بحث (لفظى مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين) اذ لا موضوع لهما (وان اكتفى بالمحل) الذى هو أعم من الموضوع (فهما ضدان) لتواردهما على المادة العنصرية (والاصطلاح المشهور على الاول * المقصد السادس * الجسم هل يخلو عن العرض وضده * اتفق المتكلمون) من الاشاعرة (على منعه) وقالوا كل عرض مع ضده يجب أن يوجد احدهما فى الجسم (وجوزه بعض الدهرية فى الازل) وقالوا انّ الجواهر كانت خالية فى الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوّزوا خلوّها عنها فيما لا يزال (وهم بعض القائلين بأنّ الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او جوّزه) اى خلوّ الجسم عن العرض (الصالحية) من المعتزلة (فيما لا يزال) فقالوا يجوز فيه خلوّ الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقين (تفصيل فالبصرية منهم يجوّزونه فى غير الاكوان والبغدادية يجوّزونه فى غير الالوان واما المتكلمون) اى الاشاعرة (فمنعهم منه بناء على أن الاجسام متجانسة) عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تتميز) الاجسام بعضها عن بعض (بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنها) بأسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيأ من الاجسام المخصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص ومتعين (والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة) انما الموجود فى الخارج هو الامور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم أن الجسم لا يخلو عن شئ من الاعراض وضده معا (وموافقة النظام فى ذلك) اى فى امتناع الخلوّ (لهم) اى للمتكلمين (امر ظاهر) يعنى انه وان خالفهم فى تماثل الاجسام لكنه يوافقهم فى امتناع خلوّها عن الاعراض بناء على ما مرّ من مذهبه فى تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به (ومنهم من احتج عليه) اى على امتناع الخلوّ (بامتناع خلوّه عن الحركة والسكون كما مرّ وهو ضعيف لان الدعوى عامّة) فى كل عرض مع ضده (وهذا الاحتجاج لا تعميم فيه ورب عرض) سوى الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوّزوا الخلوّ عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوّزوا الخلوّ عن الجميع فيما لا يزال (واما قياس البعض على البعض و) قياس (ما قبل الاتصاف بما بعده فأضعف) من ذلك الضعيف يعنى أن بعضهم حاول التعميم فى الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلوّ عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدّا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم أراد اثبات المدّعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلوّ بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل او الضد بعده عند الاشعرى وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلى فكذا يمتنع الخلوّ قبله قياسا عليه وهو أيضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما (احتج المجوّز) للخلوّ (بوجوه) ثلاثة (الاول لو لزم

من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرّا الى احداث العرض عند احداث

الجوهر وانه ينفى الاختيار * والجواب أن هذا الالزام عليكم فى امتناع وجود العرض دون الجوهر
و) امتناع وجود (العلم دون الحياة و) امتناع وجود (العلم بالمنظور فيه دون النظر) فانكم لا تجوزون
انقلاب العلم النظرى بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث
الجوهر والحياة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها (فما هو عذركم فى صور الالزام فهو
عذرنا فى محل النزاع) ولا يخفى عليك أن الالزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد
منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الآمدى من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء
الآفات المانعة منه * الوجه (الثانى مامن معلوم الا ويمكن أن يخلق الله تعالى فى العبد علما به والمعلومات)
اى المفهومات التى يمكن أن يتعلق العلم بها (فى نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات
والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناه) لاستحالة
وجود ما لا يتناهى (فان انتفى) والظاهر أن يقال فقد انتفى (عنه علوم غير متناهية فكان يجب)
على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (أن يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضدله فيلزم) حينئذ
(قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (فى المقدورات ونحوها) كالارادات (وانه محال) لما
عرفت (والجواب أن المنتفى) عن العبد هو (تعلق العلم) بما لا يتناهى من المعلومات (وانه) اى ذلك
التعلق (ليس بعرض) بل هو امر اعتبارى (وهذا) الالزام الذى ذكرتموه (انما يلزم من يحوج كل معلوم
الى علم) على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا لا نفس التعلق الاعتبارى (ونحن لا نقول به) بل نجوز
أن يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او نجعله نفس التعلق لا صفة موجودة (وأجاب الاستاذ
أبو اسحاق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة) وان كانت مختلفة لا متماثلة (أن) اى بأن (ضد العلوم
المنتفية) التى لا تتناهى (هو العلم الحاصل) سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور (والزم) الاستاذ
على اصله (امتناع اجتماع علمين) مطلقا فى محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالتزمه وزعم أن لكل
علم محلا من القلب غير محل الآخر) فلا يجتمع علمان فى محل واحد اصلا (وأجاب ابن فورك) فقال
(المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل منها الا علوما متناهية) لامتناع وجود
ما لا يتناهى مطلقا) واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التى لا تتناهى أن
يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآمدى وهذا
اسد من جواب الاستاذ قال المصنف (وانما يصح) هذا الجواب (لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا
كما يمتنع وجوده معا) لكنه لم يثبت واجيب عنه بأن اللازم حينئذ اتصاف العبد بصفات غير متناهية
على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد فى كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه
قطعا (وأجاب القاضى) الباقلانى (بانه قد يكون انتفاء ما انتفى) عنه (من العلوم) التى لا تتناهى
(بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة فى مثل ذلك
(كالموت والنوم) فانهما ضدان (لجميع العلوم) على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز أيضا
أن تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة * الوجه (الثالث الهواء و) كذا (الماء خال عن اللون)
المخصوص كالسواد مثلا (و) عن (ضده) أيضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة
كما مرت الاشارة اليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل له لون ما لكنه) (لا يدرك لضعفه او التزم
أن الشفيف) الثابت للهواء والماء امر وجودى هو (ضد اللون) المطلق (لا عدمه * تنبيه منهم)
اى من المتكلمين (من قال قبول الاعراض) الثابت للجواهر (معلل بالتحيز للدوران) فانه اذا وجد
التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر (وقيل لا دوران كل) منهما (مع الآخر فليس
اسناد أحدهما الى الآخر أولى من العكس والحق التوقف) لان كل واحد من المذهبين ممكن
ولا قاطع فى شئ منهما * (المقصد السابع الابعاد) الموجودة (متناهية) من جميع الجهات

(سواء

(سواء كانت) تلك الابعاد (فى ملاء) كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية (او خلاء) كالابعاد المجردة عنها (ان جاز) الخلاء والمراد أن تناهى الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء (خلافا للهند) فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها (لوجوه * الاول لو وجد بعد غير متناه) ولو من جهة واحدة (قلنا أن نفرض) من مبدأ معين (خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا) بحيث (يوازيه) فى وضعه الاول اى يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهى بحركته مع ثبات أحد طرفيه الذى فى جانب المبدأ (من الموازاة مائلا الى جهته) اى جهة الخط الغير المتناهى (فيسامته) اى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعنى حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم (ضرورة والمسامتة المذكورة (حادثة) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (فلها اول) اذ كل حادث كذلك (وهى) اى مسامتته اياه (بنقطة) لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها (فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقط المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض) على الخط الذى فرض غير متناه (الا والمسامتة مع ماقبلها) اى فوقها من جانب لاتناهى الخط (قبل المسامتة معها) وذلك (لان المسامتة) مع اية نقطة تفرض (انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت من الخط المتناهى فأحد الخطين هو هذا المتناهى مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكأن هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء أحد طرفيه على حاله ويزداد اتضاحه بأن نفرض الخط المتناهى خارجا من مركز كرة موازيا الغير المتناهى ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين (وانها تقبل القسمة الى غير النهاية) اذ قد بين اقليدس فى الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه أن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولاشك أن كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى مالانهاية له على أن الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية فى جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير (وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية) يعنى اذا فرض أن نقطة ماهى اول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولاشك أن حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفى حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة حينئذ قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلاشبهة فلا تكون النقطة الاولى اول نقط المسامتة وهكذا فلا يمكن أن يوجد هناك ماهو أول تلك النقط وقد تبين ذلك بأن المسامتة انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا * قال المصنف (تلخيصه) اى تلخيص هذا الوجه انه (لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض) اى المفروض (المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامتة او لوجود نقطة هى اول نقط المسامتة) اذ مع ذلك الفرض اما أن تمتنع المسامتة وهو أحد الامرين او لا تمتنع فيجب أن يوجد أول نقط المسامتة وهو الامر الآخر (والقسمان باطلان) أما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهى ما لا يتناهى ايضا وأما امتناع المسامتة فلأن زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهى اولا مسامتا ثم تحرك الى أن صار موازيا قال فلا بد من نقطة هى آخر نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر ويسماه برهان الموازاة (واعترض عليه بمنع امكان الفرض) اى لانسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه فيكون موازيا للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز أن يكون بعض هذه الامور محالا فى نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز أن يكون

البعد الغير المتناهى ممكنا والفرض ممتنعا على أحد الوجهين ويكون المحال ناشئا منه لا من البعد الذى لا يتناهى او يكون كلاهما ممكنا و يلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) اى نحن نعلم ببديهة العقل أن كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لا تناهى الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا فى نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم أن المحال هو اللاتناهى وحده (واعلم أن من الفروض ما يحكم العقل بجوازه) بديهة (كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة) بتحريك خط مستقيم مع ثبات أحد طرفيه الى أن يعود الى وضعه الاول (وليس لاحد أن يمنعه الا مكابرة) وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير (وقد يقال عليه) ايضا (لا نسلم لزوم نقطة هى اوّل نقط المسامتة لعين ما ذكرتم فى بطلان التالى) أى نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب أن لا يوجد فى الخط الذى لا يتناهى نقطة هى اوّل نقط المسامتة لان المسامتة انما تكون بزاوية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما هى اوّل نقطها لان كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها (والجواب) عن هذا (انا بينا لزوم ذلك بأن المسامتة لها اوّل) لكونها حادثة (وهو يكون بنقطة ضرورة) فالنقطة التى حدثت المسامتة معها فى ذلك الاوّل هى اوّل نقطها (ودليل امتناع اللازم) فى نفسه (لا يدل على عدم ملازمته) لجواز أن يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التى استثنى فيها نقيض التالى واستدل عليه واليه اشار بقوله (والا جاء فى كل قياس استثنائى يستثنى فيه نقيض التالى) وقد يجاب ايضا بأنا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهى من الموازاة الى المسامتة فاما أن يوجد أوّل نقط المسامتة أو لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا ابطل اعتراضكم بالكلية لكن بقى ههنا بحث وهو أنا لا نسلم أن المسامتة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن أن يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها وهكذا بل تمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بأن ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة فى الوهم لكن الخط الغير المتناهى لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهى وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا أن يكون لها زمان هو أوّل ازمنة وجودها فلا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة فى زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم أن يوجد هناك نقطة هى اوّل نقط المسامتة فى الوهم بيانه أن نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لا بدّ لحدوثها من حركة واقعة فى زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اى لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هى مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها وهل هذا الا مثل أن يقال لو حدثت الحركة لكان لها اوّل زمان توجد فيه وحينئذ فلا بدّ أن يتعين لها ولمسافتها جزء اوّل فى الوهم لكنه محال لا يقال المسامتة آنية فلا بدّ لها من نقطة غير مسبوقة باخرى فى الوهم لانا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية وأما المسامتة المذكورة اعنى مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة فى زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامتة الا وهى مسبوقة فى الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن أن يقال نحن

ندّعى انه اذا وقع ذلك المفروض فى الخارج فلا بدّ أن يتعين فيه نقطة هى اوّل نقط المسامتة اذ لا بدّ هنالك من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل فى زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هى باولى النقط ولك أن تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بأن تجعل تعين النقطة فى الوهم عبارة عن تعينها فى الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه (وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهى الابعاد بأن يقال (انّ اطول خط يفرض) فى البعد المتناهى الموجود (هو محور العالم) فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه (والمسامتة مع النقطة التى فوقه) خارج العالم (قبل المسامتة معه) لما ذكرتم بعينه فيلزم أن يكون على سمته نقط لا تتناهى و بعد غير متناه يفرض فيه تلك النقط (وهذا) الذى ذكره (مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل) لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجودا هنالك ولا ملء فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه (والوهم البحت) الذى لا يساعده العقل (لا عبرة به) وتحقيقه أنّ اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية فى خط موهوم غير متناه والكلام فى تناهى الابعاد الموجودة فى الخارج دون الموهومة الصرفة * الوجه (الثانى وهو عكس الاوّل) فى انه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (زيادة تقرير وتحقيق (له) اى للوجه الاوّل (أن نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كأنهما مائلان الى الموازاة فلا بدّ فى الموازاة) من (أن يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هى نهايتهما و يلزم الخلف) وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهى وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لا بدّ أن يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على مامرّ مأخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اوّلا فظهر أنّ براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد * الوجه (الثالث انا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقى مثلث متساوى الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا و بعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوى الاضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام اخصر وأظهر ومحصوله أن يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما (فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) ايضا (بالضرورة و اللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع أن لا يكون له نهاية ضرورة وهذا) البرهان فى الحقيقة (هو الذى يسميه ابن سينا البرهان السلمى مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل) واهتدى اليه صاحب المطارحات و ذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج اليها فى السلمى الذى اورده فى اشاراته كما تطلع عليها فى شروحها (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل على بطلان عدم تناهى الابعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية) فى طولها (لم يتم ذلك) فى ابطالها بخلاف الاوّلين فانهما يبطلان لا تناهى الابعاد على الاطلاق * الوجه (الرابع) وهو البرهان السلمى على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا (نفرض ساقى مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) اى سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مرّ تصويره او أزيد بأن يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او أنقص كما اذا انعكس الحال بينهما (فللانفراج اليهما) اى الى الساقين (نسبة محفوظة بالغا ما بلغ) وذلك

لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول اعنى العشرة الى الثانى اعنى العشرين كنسبة الانفراج الاول اعنى الذراع الى الثانى اعنى الذراعين وكذا الحال فى نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع ومابعدهما (فلو ذهبا) اى الساقان (الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه) هو الامتداد الاول (نسبته الى غير المتناهى) وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية (كنسبة المتناهى) وهو الانفراج الاول (الى المتناهى) وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من أن نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج (هذا خلف) لان نسبة المتناهى الى المتناهى المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهى وغير المتناهى لا يقال جاز أن يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم انحصار مالا يتناهى بين حاصرين * الوجه (الخامس انا نقسم) جسما على هيئة الدائرة وليكن (ترسا بستة اقسام) متساوية بأن نقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع) بأسرها (الى غير النهاية) حتى تنقسم الابعاد كلها فى طولها وعرضها اعنى سعة العالم بهذه الاقسام (ثم نرد فى كل قسم فنقول هو) فى عرضه (اما غير متناه فينحصر مالا يتناهى بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (واما متناه فكذا الكل) متناه ايضا (لانه ضعف المتناهى) الذى هو أحد الاقسام (بمرات متناهية) هى الستة (وهذا) البرهان المسمى بالترسى (كالتتمة والتوضيح للبرهان) الذى هو تلخيص (السلمى لان كل قسم من الستة كمثلث متساوى الاضلاع) لانك اذا فرضت على ضلعى كل قسم نقطتين متساويتى البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التى عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوى وتريهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر أن الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما فى ذلك البرهان الا أن ههنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا أن يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على أن تكون جميع الزوايا متساوية الا أن فى امكان ذلك نوع خفاء فقرض دائرة لاشبهة فى امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوى الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثى قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعنى الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد * الوجه (السادس التطبيق) الدال على تناهى الابعاد من جميع الجهات (وطريقه) ههنا (أن نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا و) نفرض (من نقطة قبلها بمتناه خطا آخر) الى غير النهاية ايضا (ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة) واستحالته ظاهرة (او تنقطع فينقطعان) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين) مرة فى بطلان التسلسل ومرة فى تناهى القوى الجسمانية * الوجه (السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة) ما من هاتين النقطتين (فنقول هى اما المنتصف اولا فان كانت المنتصف كان منها فى الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الاخرى فى ذلك الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل وان لم تكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر ونمضى) فى اتمام الدليل ولا يذهب عليك أن هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة

الى ادلة ثلاثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهى مطلقا وواحد على امتناعه فى جهتين او اكثر
(احتج الخصم) على عدم التناهى (بوجوه * الاول) أن (ماوراء العالم متميز فان مايلى يمينه) اى يمين
العالم (غير مايلى يساره ضرورة) الاترى أن بديهة العقل شاهدة بأن مايلى القطب الشمالى غير مايلى
القطب الجنوبى ومايلى المشرق غير مايلى المغرب الى غير ذلك (والمتميز لايكون عدما محضا فهو اذن)
موجود و(بعد) لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا (والجواب منع) ثبوت (التميز) فيما وراء العالم
بحسب نفس الامر (وانما ذلك) التميز الذى ذكرتموه (وهم) محض لاعبرة به اصلا * (الثانى انه) اى ماوراء
العالم (متقدر فان مايوازى ربع العالم اقل مما يوازى نصفه وكل متقدر فهو) موجود و(كم والجواب أن
التقدر) الذى صورتموه (وهم) باطل لايلتفت اليه قطعا * (الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان
امكنه مد يده فيما وراءه فثمة فضاء) موجود لاستحالة مد اليد فى العدم الصرف (متقدر اذ مايسع) منه
(اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه) مد يده فيه (فثمة جسم مانع) لليد من النفوذ (وعلى التقديرين
فثمة بعد) اما مجرد أو مادى (والجواب لانسلم انه لو لم يمكنه مد يده فيه فثمة جسم مانع لجواز أن يكون ذلك
لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى يمكن مد اليد فيه * الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها
افراد غير متناهية عقلا) فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية (والجواب أن الكلية) وان
لم تمنع من وقوع جزئيات لاتتناهى الا انها (لاتقتضى الوجود) اى وجود شئ من الجزئيات (ولا
التعدد) فى الجزئيات (ولا عدم التناهى) فيها بل يجوز أن يكون الكلى ممتنع الوجود فلا يوجد شئ
من افراده او ممتنع التعدد فلا تتعدد افراده او ممتنع اللاتناهى فى افراده فلا يوجد له افراد غير
متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهى افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة
* (المقصد الثامن) جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك
فى الاحكام واليه الاشارة فى الكلام المجيد اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق
مثلهم و(قال الحكماء لاعالم غير هذا العالم اعنى مايحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة اوجه * الاول
لو وجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد و) كان (المحدد فى جهة منه فتكون الجهة
قد تحددت قبله) ليتصور وقوعه فيها (لا به) كما هو الواقع (هذا خلف والجواب أن الذى ثبت بالبرهان
تحدد جهتى العلو والسفل بالمحدد) كما مر (واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لايجوز أن يكون
ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد) بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا فى جهة
منها (فان حصر الجهات) المتحددة (فى هاتين لم يقم عليه دليل * الثانى لو وجد عالم آخر لكان بينهما
خلاء سواء كانا) معا (كرتين اولا) وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور
الملاقاة بينهما الا بنقطة فلابد أن يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا
لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لاتكون الا مع فرجة (والجواب) بعد تسليم امتناع الخلاء أن نقول
(لانسلم ذلك لجواز أن يملأ هما) اى يملأ ما بينهما (مالئ ولو أردنا ذكر مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان)
اى العالمان (تدويرين) مركوزين (فى ثخن كرة) عظيمة يساوى ثخنها قطريهما او يزيد عليهما
(وربما تتضمن) تلك الكرة (ألوفا من الكرات كل واحدة) منها (اعظم من المحدد بما فيها) من الافلاك
والعناصر (ولا استبعاد) فى ذلك (فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها) من الافلاك
الثلاثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات (واذا جاز ذلك فلم لايجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه
ليس فى جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا) فى الحقيقة (او مخالفة له) فيها * (الثالث
لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلا (حيزان
طبيعيان) وقد عرفت بطلانه (والجواب منع تساوى عناصرهما وكائناتهما) المركبة منهما (صورة)
اى لانسلم تساويهما فى الصورة النوعية وان كانت متشاركة فى الآثار والصفات كاشتراك النار يهما

فى الاحراق والاشراق (ولئن سلمنا) الاشتراك فى الصورة النوعية (فلا نسلم تماثلهما حقيقة) لجواز الاختلاف فى الهيولى الداخلة فى حقيقتهما (وان سلمنا) التماثل ايضا (فلم لا يجوز أن يكون وجوده فى احدهما) اى حصوله فى احد الحيزين (غير طبيعى) ولا نسلم أن القسر لا يكون دائما * (المرصد الثالث فى) مباحث (النفس) المجردة واحكامها * شرع فى بيانها بعد الفراغ من مباحث الاجسام وعوارضها (وفيه مقاصد) اربعة * (الاول فى النفوس الفلكية وهى مجردة) عن المادة وتوابعها (لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول) وهو كون حركاتها ارادية (فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية) لما مر من أن اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها (والاولان باطلان) فتعين الثالث (اما كونها طبيعية فلأن الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك) التحرك الدورى (مقتضى الطبيعة) ومستندا اليها (لكان الشئ الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال) وقد وجه هذا الدليل بأن كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشئ عين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بأنه ترك وضع ليس توجها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى أن يوجه بأن المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة (واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك) لانه تقدم فى مباحث الاعتمادات ماهو بمعناه اعنى (أن عديم الميل الطبيعى لا يتحرك) قسرا (وههنا لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان) تحرك الافلاك على الاستدارة (بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها) فى الجهة والسرعة والبطء وتوافقها فى المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة (واما الثانى) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان ارادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تخيل محض) من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية (والا امتنع دوامها) اى دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) اى أزلا وابدا (لا يختلف ولا يتغير) لا فى الجهة ولا فى السرعة الا ترى أن الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع (فهى) اى ارادتها التى تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (اذن ناشئة عن تعقل كلى) يندرج فيه امور غير متناهية (ومحل التعقل الكلى مجرد لما سيأتى فى النفوس الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل أن يقال (لا نسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم) من ذلك (كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز أن يكون المطلوب) فى الحركة الطبيعية (نفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هى التأدى الى شئ آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر فى آنين فى مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها (سلمناه) اى سلمنا أن الحركات الفلكية ليست طبيعية (لكن لا نسلم انها ليست قسرية قولك القسر على خلاف الطبع) اى ماليس فيه ميل طبيعى لا يقبل حركة قسرية (ممنوع وقد مر مافى دليله) من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية أن لا يكون لها ميل طبيعى مخالف لهذه الحركة ولا نسلم ايضا أن القاسر هناك منحصر فى الافلاك حتى يلزم التشابه بل تقول الحركة الحاصلة من بعضها فى بعض تكون حركة عرضية لا قسرية (سلمناه لكن لا نسلم أن التخيل لا ينتظم) على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا (ولم لا يجوز أن يكون تخيله) اى تخيل الفلك (خلاف تخيلنا) فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر أزلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى

الجسمانية كما مرّ متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التى لا تتناهى قلنا قد مرّ ايضا مافيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة فى الاجسام الفلكية (سلمناه لكن لا نسلم ان محل التعقل مجرد و) ماسيأتى من برهانه (سنتكلم عليه) هنالك (تفريعان) على القول بأن للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة (الاول لها مع القوة العقلية) التى نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا (قوى جسمانية هى) بتخيلاتها (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فان التعقل الكلى لا يصلح لذلك) اى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لابدّ فى وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئى لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه القوى فى الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية فى جميع أجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة (الثانى ليس للافلاك حس) من الحواس الظاهرة (ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها) الجسمية والنوعية (لا تقبل ذلك) لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها ممنوعة) اذ لا نسلم أن هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز أن يكون خلقها لكونها كمالا للجسم ولا نسلم ايضا انحصار النفع والدفع فى حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نسلم أن صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفى الملخص أن كلام ابن سينا اضطرب فى الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب أن لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال أنا لا نسلم انحصار فائدتها فى حفظ صور المحسوسات وأحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز أن يكون فيها فوائد أخرى وان سلم فلا نسلم أنه لا معطل فى الوجود (المقصد الثانى فى ان النفوس الانسانية مجردة) اى (ليست) قوة (جسمانية) حالة فى المادة (ولا جسما) بل هى لا مكانية لا تقبل اشارة حسية (وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف) من غير أن تكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالى والراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على مامرّ من نفى المجردات على الاطلاق) عقولا كانت اونفوسا (احتجوا) اى المثبتون لتجريدها (بوجوه) خمسة (الاول انها تعقل البسيط) الذى لا جزء له بالفعل (فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق اى معنى ما من المعانى (فان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذاك) اى ثبت المطلوب أعنى تعقلها للبسيط (والا كانت) تلك الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لان الكثرة متناهية كانت اوغير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدأها (وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه) بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه مّا لا يستلزم تعقل شئ من أجزائه لانا نقول كلامنا فى ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل (واما الثانى) وهو أنها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة (فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا) اى لو كان ذا وضع اصالة او تبعا (لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال فى احد جزئيه غير الحال فى الجزء الآخر وانه) اى انقسام الحال الذى هو العلم (ينافى البساطة) فى المعلوم اذ يجب أن يكون العلم مطابقا لمعلومه (اجيب عنه بانه مبنى على ان النفس محل المعقول) لان التعقل عبارة عن حصول الصورة فى القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتبارى اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه (وان سلم) أن العلم بحصول صورة المعلوم (فمحل) اى فالنفس حينئذ محل (لصورة البسيط) الذى

تعقلته لا لذات البسيط (ولا يلزم المطابقة) بين الصورة وذى الصورة (من جميع الوجوه فقد لا تكون) صورة البسيط (بسيطة) ألا ترى الى ما قالوه من أنه يجوز أن يكون للبسيط الخارجى صورتان عقليتان او اكثر كما مر فى مباحث الحال (وان سلم) أن صورة البسيط يجب أن تكون بسيطة (فلا نسلم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى) وهو ممنوع وحينئذ جاز أن تكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض (وان سلم) أن كل ذى وضع منقسم (فلا نسلم ان الحال فى المنقسم منقسم كالسطح) الحال عندكم فى الجسم المنقسم فى جميع الجهات مع أنه لا ينقسم فى العمق وكالخط الحال فى السطح مع عدم انقسامه فى العرض وكالنقطة الحالة فى الخط مع أنها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم (وان سلم انه) اى الحال فى المنقسم (منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافى البساطة لجواز ان تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته) فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلى ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتى القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان (الثانى) من الوجوه الخمسة (انها) اى النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه بسيط لما مر) فى مباحثه من أن اجزاءه وجودات اوعدمات الى آخر الكلام (والجواب ما تقدم) من المنوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنوع المذكورة فى الوجه الاول الذى هو اعم منه (الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلى فتكون مجردة اما الاول فظاهر) لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها (واما الثانى فلان) النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالا فى ذى وضع ولا شك أن (الحال فى ذى الوضع يختص بمقدار) مخصوص (ووضع) معين ناشئين لمحله (فلا يكون) ذلك الحال (مطابقا للكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع) فلا يكون حينئذ كليا هذا خلف لان المقدر خلافه (والجواب يعرف مما مر) اذ لا نسلم أن عاقل الكلى محل له لابتنائه على الوجود الذهنى وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم أن يكون متصفا بها لجواز أن لا يكون الحلول سريانيا (ويرد ههنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشبح لما له الشبح فى الصغر والكبر) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء فى الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه أن معنى المطابقة هو أن الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين ألا ترى أنه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذ تحكم بينهما بالتضاد (فلو كان مدركهما (جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا فى جسم واحد وانه محال) بديهة (والجواب ان صورتى الضدين لا تضاد بينهما لانهما يخالفان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين (ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد) ايضا لان الضدين لا يجتمعان فى محل واحد ماديا كان او مجردا (وان سلمنا) تضاد صورتى الضدين (فلم لا يجوز ان يقوم كل) منهما (بجزء من الجسم) الذى يعقلهما معا غير الجزء الذى قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين فى محل واحد (الخامس) منها أن نبطل كونها جسما بما مر ثم نقول (لو كان العاقل منها جسمانيا) حالا فى جميع البدن او فى بعضه (لعقل محله دائما اولم يعقله دائما والتالى باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما) يعنى أن الصورة الخارجية التى للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك فى تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما (والا احتاج) تعقله له (الى حصول صورة اخرى) منتزعة (منه) حاصلة فيه (وانه محال لانه يقتضى اجتماع المثلين) لان الصورتين متماثلتان فى الماهية (فلا يحصل) ذلك التعقل دائما (واما بطلان التالى فبالوجدان) اذ ما من جسم فينا يتصور انه محل للعلم (كالقلب والدماغ وغيرهما) والقوة العاقلة من اجزاء

البدن

البدن (الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى الجواب منع الملازمة) بمنع ماذكر في بيانها (لجواز أن لايكفي) في تعقله (حضوره) بصورته الخارجية (ولا يحتاج) ايضا (الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك) لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا (سلمناه لكن لانسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع) سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احداهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها (خاتمة في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة) التي يشير اليها كل احد بقوله انا (وهي) كثيرة لكن المشهور منها (تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لايتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات) يعني انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم (الثاني للنظام انه اجزاء) هي اجسام (لطيفة سارية في البدن) سريان ماء الورد في الورد (باقية من اول العمر الى آخره لايتطرق اليها تحلل وتبدل) حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض مافيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (انما المتحلل والمتبدل) من البدن (فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق) من اول عمره الى آخره ولاشك أن المتبدل ليس كذلك (الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث قوى احداها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص) وهو المختار عند جمهور المتكلمين (السادس انه الاخلاط) الاربعة (المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة) فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه (واعلم ان شيأ من ذلك) الذي رويناه (لم يقم عليه دليل وماذكروه لايصلح للتعويل) عليه (المقصد الثالث في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لاقديم عندهم الا الله وصفاته) عند من اثبتها زائدة على ذاته (لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث (البدن اوقبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد) بهذا الانشاء (افاضة النفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفي عام وغاية هذه الادلة الظن) دون اليقين الذي هو المطلوب (اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم) من ذلك (حدوث تعلقها لاحدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيتقاومان (هذا) كما ذكرناه (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لوقدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن) متعددة (متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها) وتعينها (اما بذواتها اولا بذواتها فان كان بذواتها او بلوازمها (فتكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا منحصرا في الشخص) الواحد (فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لولم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد) فيما بين الجميع (نفسان متماثلان وان كان) تمايزها (لابذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم) من أن تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به (ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ) اى انتقالها من بدن الى آخر (وسنبطله وان لم تكن) قبل التعلق (متمايزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق ان بقيت) على وحدتها (كما كانت كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم أن يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم) وسائر الصفات وانه

باطل بالضرورة (وان لم تبق كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزى والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار) وحجم فلا تكون مجردة بل مادية (وايضا فقد عدمت) بذلك التجزى والانقسام (تلك الهوية) الواحدة القديمة (وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلوب) وهو أن النفوس المتعلقة بالابدان حادثة (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الاول ان كل حادث له مادة) فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة (قلنا) بعد تسليم الملازمة تلك المادة التى يستلزمها الحدوث (اعم من مادة يحل) الحادث (فيها او يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز أن يكون مجردا بحسب ذاته (الثانى لو لم تكن) الناطقة (ازلية لم تكن ابدية) ايضا والتالى باطل اتفاقا وأما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعنى القضية المذكورة أن كل حادث فهو فى حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز أن يمتنع عدمه لغيره أبدا (الثالث يلزم عدم تناهى الابدان) والصواب عدم تناهى النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التى هى شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى لا تتناهى فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة فى لا تناهى الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق (والجواب شرط امتناعه الترتب الطبيعى او الوضعى (كما مر) والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها (تنبيه قال ارسطو كل حادث لابد له) من استناده الى المبدأ القديم الواجب و(من شرط حادث) فقوله (دفعا للدور والتسلسل) تعليل لما هو المقدر فى الكلام وأما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة (فلحدوث النفس) من المبدأ المفيض (شرط وهو حدوث البدن) لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض) ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ) حيث قال ان صح التناسخ (فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى) حدثت الآن (لما ذكرنا من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها كلا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا) الذى ذكره أرسطو فى حدوث النفس وبطلان التناسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ) على تقدير قدمها (وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال فى ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها فى البدن الآخر او ان استعداد الابدان للنفوس وتكونها) اى وحدوث النفوس (على وتيرة) واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة النفوس) مع حدوث الابدان (اذ قد يتفق وباء) اى فساد هواء (او جائحة) اى حادثة مستأصلة كالطوفان (او قتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث فى ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان) كما نقل من أنه وقع حرب فى أرض يونان فقتل فى يوم واحد مائتا ألف من الجانبين ومن المعلوم أنه لم يحدث فى ذلك اليوم ابدان بهذا العدد فى جوانب العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن أبدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى أن يحدث بدن تتعلق به (وليس شئ منها) والاظهر منهما اى من هذين الطريقين الآخرين (يصلح للتعويل) اذ لا نسلم لزوم التذكر لاحوالها فى البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال انى لاتذكر كونى فى صورة الجمل ولا نسلم أن عدد أبدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة فى البحور والبرارى لا يساوى عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى اصل الدليل) الذى ابطل به التناسخ (اعتراضات

تعرفها

تعرفها ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب) مثل أن يقال
لانسلم أن كل حادث لابد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له أن يخصص الحوادث بأوقاتها من غير
أن يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لانسلم أن شرط
حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز أن يكون له شرط غيره سلمناه لكن لانسلم أنه اذا حدث بدن وجب
ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال أراد بأصل الدليل
ماذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه بانا لانسلم
أن علة التمايز اما الذات اوغيرها لان التمايز أمر عدمى فلا يحتاج الى علة ولانسلم تماثل النفوس كلها
ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدى نفعا ولانسلم أن تمايز أفراد نوع واحد انما يكون بالقابل
وما تقدم فى بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما لايخفى على الفطن (* المقصد الرابع *
تعلق النفس بالبدن) ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق
الجسم بمكانه والا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى أمر آخر وليس
ايضا تعلقا فى غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية
بمحالها لما عرفت من أنها متجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع
بالآلات التى يحتاج اليها فى افعاله المختلفة ومن ثمة قيل هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقا جبليا
الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان يتعلق به النفس ألا يرى أنها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة
وتكره مفارقته وذلك (لتوقف كمالاتها ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فانها فى مبدأ خلقتها خالية
عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى
أن تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا
كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال فى سائر الافعال ولو اتحدت
الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شئ منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات
توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها
العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق
فى القوة بل أقوى منه بكثير (و) انما تتعلق من البدن (اولا بالروح القلبى المتكون فى جوفه الايسر من
بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف فى جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره
بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بأن شد
الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها عما يلى جهة الدماغ وايضا
التجارب الطبية تشهد بذلك (وتفيده) اى تفيد النفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسرى)
الروح (الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التى
فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى) كما مر مرارا
(المرصد الرابع فى العقل) والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزاء منه بل هو
جوهر مجرد فى ذاته مستغن فى فاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة (الاول فى اثباته
قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث) قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين
الحديثين الآخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نورى أن المعلول الاول من حيث انه مجرد
يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة فى صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى
قلما ومن حيث توسطه فى افاضة انوار النبوة كان نور السيد الانبياء (واحتجوا) على اثبات العقل
(بوجهين * الاول الله تعالى واحد) حقيقى لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء)
(الا واحد ويمتنع أن يكون ذلك) الصادر عنه (جسما لتركبه) فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر فى المرتبة

الاولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه (ولا) يجوز أيضا أن يكون الصادر الاول (احد جزءيه اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر) فلا يستقل بالتأثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا (ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذى هو محله فكيف يوجد قبله (ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم) الذى هو آلتها (فيمتنع أن يكون سببا لما بعده) ويجب ذلك فيما صدر أولا (فتعين أن يكون الصادر الاول (هو العقل * تلخيصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم) كالفلك مثلا (لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته والا لاوجد جزءيه) لان موجد الكل حقيقة يجب أن يكون موجدا لكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الاثرين فى مرتبة واحدة (ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع) مخصوص (بالقياس اليه) اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة علم ذلك (بالتجربة) فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضئ الا ما يقابلها (فلو) اوجد جسم جسما اخر لوجب أن يفيض صورته على هيولاه ولو (افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال) لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات وضع بالذات لكونها فى حد نفسها ممتدة فى الجهات (ولا نفسا لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لا تؤثر الا بآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه (ولا احد جزءيه والا لكان) ذلك الجزء الموجد للجسم (علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر (ولا عرضا لتأخره عنه) فى الوجود (فهو) اى الموجد للجسم (العقل * الاعتراض بناء على) تسليم (أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على) الوجه (الاول فلم لا يجوز أن يكون اول صادر هو الجسم بأن يصدر احد جزءيه) عن الواجب تعالى ابتداء (و بواسطته يصدر الآخر) وقد صرحوا بأن الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية فى مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية فى وجودها متشخصة عنها (وان سلم) ذلك (فلم لا يجوز أن يكون) الصادر الاول (نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز أن يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلم لا يجوز أن يكون) الصادر الاول (صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات ستبطله واما على) الوجه (الثانى فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر) الجسم (فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء) على سبيل التجربة كما ذكرتم (لا يفيد العموم) لانه استقراء ناقص (سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده اولا ثم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب) بأن يوجد احد جزءيه ابتداء و بتوسطه الجزء الآخر (كما مر) فى الاعتراض على الوجه الاول (المقصد الثانى * فى ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده) يصدر (عقل وباعتبار وجوبه بالغير) يصدر (نفس وباعتبار امكانه) يصدر (جسم) هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه (اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك) يصدر (من) العقل (الثانى عقل) ثالث (ونفس) ثانية (وفلك) ثان وهكذا (الى) العقل (العاشر) الذى هو فى مرتبة التاسع من الافلاك أعنى فلك القمر (ويسمى العقل الفعال) المؤثر فى هيولى العالم السفلى (المفيض للصور) والنفوس (والاعراض على العناصر) البسيطة (و) على (المركبات) منها (بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (واوضاعها الاعتراض)

أن يقال (هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بدلها من مصادر) متعددة (والا بطل قولكم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل) حينئذ (اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير
جزء مصدر الامور الوجودية) وقد يجاب عنه بأنها ليست جزأ من المؤثر بل هى شرط للتأثير
والشرط قد يكون أمرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ
الاول فيجوز أن تكون بجنسها مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذى
بنوا عليه كلامهم فى ترتيب الموجودات (وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابى) لا يلتفت
اليه فى المطالب العلمية (واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثرة
لا تحصى (الى جهة واحدة) فى العقل الثانى كما زعموه (مشكل) جدا (وكذلك اسناد الصور
والاعراض التى فى عالمنا هذا مع كثرتها) الفائتة عن الحصر (الى العقل الفعال) مشكل ايضا
(وبالجملة فلا يخفى) على الفطن المنصف (ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى) وفى الملخص
انهم خبطوا فتارة اعتبروا فى العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة
لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة
اوجه كما ذكر فى متن الكتاب وتارة من أربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة
لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر أن العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هى
عليه فى نفس الامر (المقصد * الثالث فى احكام العقول وهى سبعة * الاول انها ليست حادثة
لما تقدم ان الحدوث يستدعى مادة * الثانى ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة
ولبسها صورة اخرى) فلا يتصور الا فى المركب المشتمل على جهتى قبول وفعل (واما البسيط فلا يكون
فيه جهتا قبول وفعل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية (الثالث نوع كل عقل منحصر
فى شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم * الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها
اى ما يمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائما (وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث
يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا فى مادى هو تحت الزمان)
والعقول مجردة غير زمانية (الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة) عن الغواشى
الغريبة (عند الشئ) المجرد القائم بذاته (ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم
من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة) والتغاير الاعتبارى كاف فى تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز
ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس) فان الاحساس انما يكون بحصول صورة
مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو
باطل (السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات
(اذ كل مجرد) كذلك (يمكن ان يعقل) لان ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب
المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك
من جهة العاقل فكل مجرد فهو فى حد نفسه يمكن أن يعقل (وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن أن يعقل
مع غيره اذ) نعلم بالضرورة أنه (لا تضاد فى التعقلات) فكل معقول يمكن أن يعقل مع كل واحد
من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة
والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعى تعقلهما معا فكل معقول يمكن أن يعقل مع غيره
فى الجملة وحينئذ (فيمكن أن يقارنه) اى المجرد (الماهية المجردة) اى الماهية الكلية التى (للغير فى العقل)
لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول فى العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا
حاصلين فى العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا أمكن أن يقارن ماهية الغير المجرد
فى العقل (فيمكن ايضا أن يقارنها) اى يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقا) اى سواء كان المجرد

موجودا فى العقل اوفى الخارج (اذ كونها) اى حصول ماهية المجرّد (فى العقل ليس شرطا للمقارنة) المطلقة وصحتها (لانه لو كان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) اى مقارنة المجرّد (للعقل) التى هى اخص من مطلق المقارنة (مشروطة) ايضا (بكونها) اى بكون ماهية المجرّد (فى العقل) لان الاخص لابدّ أن يكون مشروطا بما شرط به الاعمّ (و) حينئذ (يلزم الدور) لان كون ماهية المجرّد فى العقل هو عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرّد فى العقل شرطا للمقارنة بينه و بين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرّد موجودا فى الخارج (واذا جاز مقارنة) الماهية الكلية (المجرّدة) التى للغير (اياها) يعنى ماهية المجرّد حال كونها موجودة فى الخارج (امكن تعقلها) اى تعقل الماهية الكلية (له) اى للمجرّد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له فى وجوده الخارجىّ (وكل ماهو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذن هو عاقل لكل مايغايره) من الكليات (بالفعل وهو المطلوب) ومحصول الكلام أن المجرّد يصح أن يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل مايصح أن يكون معقولا يصح أن يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكل ما امكن أن يعقل مع غيره امكن أن يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشىء عبارة عن حصول ماهيته فى العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرّد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرّد فى العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشىء متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرّد فى العقل امكن المقارنة حال كون المجرّد موجودا فى الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير فى المجرّد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا أمكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادّة (الجواب لانسلم ان كل مجرّد يمكن تعقله كالبارى) تعالى فان حقيقته مجرّدة مع أنه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فانها غير معقولة لنا فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولانسلم أن المجرّد فى صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل فى المادّة وتوابعها وهو ممنوع (وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التضادّ والتنافى بين التعقلات (لا يعمم) شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله) كما أشرنا اليه (وان سلم فلا نسلم أنه) اى تعقله مع الغير (يقتضى مقارنة الماهية المجرّدة) التى لذلك الغير (للعقل) اى للمجرّد المعقول (وانما يصح) ذلك (لو كان العلم حصول الماهية المجرّدة فى العقل) حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه (وقد تكلمنا فيه) حيث بينا أن العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم (وان سلمنا) أن تعقلهما يستلزم تقارنهما فى الوجود الذهنىّ (فلا نسلم انه يلزم من جواز المقارنة) بينهما فى العقل (جواز مقارنته) اى مقارنة المجرّد (للغير مطلقا) قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل) ويلزم الدور (قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان) اى مقارنة احد المعقولين للآخر فى العقل ومقارنة احدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرّد فى العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور (وهو) اى كونهما مثلين (ممنوع فان حصول الشيئين) كالمجرّد وماهية الغير (فى ثالث) هو العقل (مخالف لحصول احدهما) اى احد الشيئين كالمجرّد (فى الآخر) كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين فى محل للحال الآخر والثانى مقارنة الحال لمحله فأين احدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرّد وماهية الغير مشروطة بكون المجرّد فى العقل كون المقارنة بين المجرّد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط الشىء بنفسه لا يقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما فى العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون المجرّد فى العقل والادار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم أن كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرّد مشروط بكونه فى العقل حتى يتم ماذكرتم بل يزعم أن المقارنة بين المجرّد وغيره

من

من المعقولات مشروطة بكونها فى العقل حتى اذا وجد المجرد فى الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن أن يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه (وان سلم) تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد فى الوجود الخارجى (فلا يلزم) من ذلك (امكان تعقله) للمعقولات المقارنة له (وانما يلزم هذا لو كان هو) اى المجرد (قابلا للتعقل) اى لكونه عاقلا وهو ممنوع (لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة) فاذا أمكنت المقارنة فقد أمكن التعقل قطعا (لانا نمنعه) اى نمنع اتحادهما (لجواز أن يكون) التعقل (أمرا مغايرا) للمقارنة (مشروطا بها) وليس يلزم من امكان الشرط فى موضع امكان المشروط فيه (السابع انها لا تعقل الجزئيات) من حيث هى جزئية (لانها تحتاج الى آلات جسمانية) لتدرك بها (ولانها) اى الجزئيات (تتغير) فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير (والاعتراض عليه ستعرفه فى بحث صفات البارى) سبحانه (فى مسئلة العلم) فان علمه تعالى محيط بها من غير أن يكون هناك آلة جسمانية او تغير فى ذاته وصفاته الحقيقية (خاتمة) لمباحث العقول (فى الجن والشياطين) فانها ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا (وهى عند المليين اجسام تتشكل باى شكل شاءت) وتقدر على أن تولج فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا فى اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس (ومنعه الفلاسفة لانها اما أن تكون) اجساما (لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم أن لا تقدر) هى (على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثانى فلانه يوجب أن ترى ولو جوزنا اجساما كثيفة لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة) محضة (والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية) اى عدم اللون (فلا يلزم احد الامرين لجواز أن يقوى الشفاف) الذى لا لون له (على الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها) على تلك الافعال (وان اردتم) بها (سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء) متصغرة (ورقة القوام) فان اللطافة تطلق على هذه المعانى (فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء) الا انه يشكل سهولة تشكلها بأى شكل شاءت فلذلك قال (كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها) ورقتها (قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام) فى الرقة والغلظ ولا بالجثة فى الصغر والكبر (الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يسند الى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة فى القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام) والجثة (كما فى الاسد مع الحمار قال قوم هى النفوس الارضية) فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهى النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهى النفس الارضية اى السفلية (وهى مختلفة فمنها الملائكة الارضية) واليها أشار عليه السلام بقوله أتانى ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع فى بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اى الملائكة المقربون ورد بأنه غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون فى أنوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرغون معه لشئ أصلا لا لتدبير الاجسام ولا للتأثير فيها (ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هى النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة) من المفارقة عن الابدان (تتعلق بالخيرة) من المقارنة لها نوعا من التعلق (وتعاونها على الخير) والسداد (وهى الجن والشريرة) منها (تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد (وهى الشياطين والله اعلم بحقائق الامور * الموقف الخامس * فى الالهيات) التى هى المقصد الاعلى فى هذا العلم (وفيه سبعة مراصد) لا خمسة كما وقع فى بعض النسخ * (المرصد الاول فى الذات * وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول فى اثبات الصانع وفيه مسالك) خمسة (المسلك

الاوّل للمتكلمين قد علمت ان العالم امّا جوهر أو عرض وقد يستدل) على اثبات الصانع (بكل واحد منهما امّا بامكانه او بحدوثه) بناء على أن علة الحاجة عندهم امّا الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا اوشطرا (فهذه وجوه اربعة * الاوّل الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال لا أحب الآفلين (وهو أن العالم) الجوهرى اى المتحيز بالذات (حادث) كما مرّ (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بأن له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى أن هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة وأخرى بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج فى ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف فى الامور العامّة (الثانى) الاستدلال (بامكانها وهو أن العالم) الجوهرى (ممكن لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) ان كان جسما أو جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى (وكل ممكن فله علة مؤثرة * الثالث) الاستدلال (بحدوث الاعراض) امّا فى الانفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بدّ) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها وامّا فى الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى اى أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به (وهو أن الاجسام متماثلة) متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام (بماله من الصفات جائز فلا بدّ فى التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم امّا الدور أو التسلسل وامّا الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاوّل بقسميه باطل لما مرّ) فى مرصد العلة والمعلول من الامور العامّة (فتعين الثانى وهو المطلوب) ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور أن المتكلمين استدلوا بأحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مرّ فكذا الاعراض فلا بدّ لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل او الانتهاء الى قديم والاوّلان باطلان والثالث هو المطلوب * (المسلك الثانى للحكماء وهو أن) فى الواقع (موجودا) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود (واجبا فذاك) هو المطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بدّ من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفى هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاوّل من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا (كما ترى * المسلك الثالث لبعض المتأخرين) يعنى صاحب التلويحات وهو أنه لا شك فى وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا (جميع الممكنات) المتسلسلة الى غير النهاية (من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره فله علة) موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من أن الامكان محوج (وهى لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشئ على نفسه) ولا جميع اجزائه لانه عينه (ولا تكون) ايضا (جزءه) اى بعض

اجزائه

اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة أخرى فلا تكون تلك الاولى علة المجموع بل لبعضه فقط وحينئذ (فيلزم أن يكون) الجزء الذى هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلله) ايضا واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمرا داخلا فيه (فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولابد أن يستند اليه شئ من تلك الممكنات ابتداء فتنتهى به السلسلة (واعترض عليه بوجوه * الاول المجموع يشعر بالتناهى) لان مالا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور فى المتناهى وتناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب (فاثباته به) اى اثبات الواجب بما يدل على تناهى الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به) اى بالمجموع وما يرادفه فى هذا المقام (هو الممكنات) باسرها (بحيث لا يخرج عنها شئ منها وذلك متصور فى غير المتناهى) اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما الممتنع أن يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثانى ان اردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بأن يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهى الى حد يقف عنده (وان اردت به الكل المجموعى فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتبارى لا يكون موجودا خارجيا (والجواب انا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية) اذ الكل ههنا عين الآحاد (كما فى مجموع العشرة) ولا شك أن الكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان اردت بالعلة) العلة (التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك فى) العلة (التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه) فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان اردت بها) اى بالعلة (الفاعل وحده (فلم لا يجوز أن يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعلله (قلنا) ذلك (ممنوع ولم لا يجوز أن يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفاعلية وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن لابد أن يكون فاعلا لكل) من الاجزاء على معنى أنه لا يستند شئ منها بالمعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه (والا وقع بعض اجزائه بفعل آخر) لم يصدر عنه (فاذا قطع النظر عنه) اى عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التى هى المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه (منقوض بالمركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع لاشك أنه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذى هو غيره مع أن فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه (وايضا لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (للزم فى مركب فى اجزائه ترتب زمانى) كالسرير مثلا (اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته) المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثانى وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الاول) وهو النقض (انا قيدناه) اى الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقض) فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على أن الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة (وعن الثانى) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذى صورناه (لا يمتنع) انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه

التأثير أعنى العلة التامة على انانقول (كيف) يتجه علينا ماذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة الكل جزءمنه (ان علته) اى علة الجزء (لاتكون خارجة عن علة الكل وبذلك) الذى ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا) وهوأن علة المجموع المركب من الممكنات كلها لايجوز أن تكون جزءه اذ يلزم حينئذ أن لاتكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهى اما نفسه وهو محال او ماهو داخل فيه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهى الى مايكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة فى تلك السلسلة فان علته اولى منه بأن تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف ولك أن تتمسك فى ابطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ماذكرتم) من احد الامرين (اذقد تكون علة كل جزء) من الاجزاء (جزءعلة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولامحذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ماذكرتموه (المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة) اى لولم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات فى الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) اى المجموع بحيث لايشذ عنه شئ من اجزائه الممكنة (الى موجد) لكونه ممكنا مركبا من ممكنات (مستقل) فى الايجاد بأن لايستند وجود شئ من اجزائه الا اليه او الى ماهو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هى منه ايضا (يكون ارتفاع الكل مرة) اى بالكلية وذلك (بان لايوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده) اى وجود ذلك الموجد المستقل (اذما لايمنع جميع أنحاء العدم لايكون موجبا للوجود) لما عرفت من أن الممكن مالم يجب وجوده من علته لم يوجد و يلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لايتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولاشك أن عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء و بعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه (و) الشئ (الذى اذا فرض عدم جميع الاجزاء) اى عدم اى واحد منها (كان) ذلك العدم (ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع) لانفسه ولاداخلا فيه لان عدم شئ منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده فى حد ذاته اذ لاموجود فى الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات فى الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لامطلوبا كأنه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود فى الممكنات و يلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما أن المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها (المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لولم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره) اى ممكن وحينئذ (فيلزم ان لا يوجد موجود) اصلا ضرورة انحصار الموجود فى الواجب والممكن (اما الاول) وهو أنه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولاشك أن (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) اى بالكلية (لايكون) على ذلك التقدير (ممتنعا لا بالذات) وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت من أن الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالمرة لابد أن يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه (واما الثانى) وهو أنه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا (فلان مالم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم) من أن الموجود اما واجب مسبوق وجوده

بوجوبه الذاتى واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع فى الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لاسترة به * المسلك السادس ما أشار اليه بعض الفضلاء وتحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه فى وجوده وهو ظاهر ولا فى ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم أن لا يوجد شئ اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها (وقد ذكر ههنا) اى فى مقام اثبات الصانع (شبهات كثيرة) اوردها الامام الرازى فى كتبه وأجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوجد ههنا وفى كل مسئلة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ليلزم نفى القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من المذهبين او فى دليلهما ان امكن) ولا استبعاد فى امكان القدح فى دليلهما معا (اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ولنذكر منها) اى من تلك الشبه مع اجوبتها (عدة) لنطلع بها على احوال نظائرها (الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها) اذ لا مجال لكونه جزأ منها (والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثانى باطل والا كان وجوده معلول ماهيته) لامتناع كونه معلولا لغيرها (فتتقدم) ماهيته (عليه) اى على وجوده (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك) فى الوجود الذى هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون فى الاعيان) أعنى مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (واما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية والتشخص او وجوده غيره) اى زائد عليه ومعلول لماهيته (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية) من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثانى باطل والا لزم قدم الحادث اليومى او التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لا نسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله * الثالثة) منها (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا والاول باطل والا لزم التغير فيه) اى فى ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئى من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام وأخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من أن يطابق معلومه فيتغير أيضا بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لان محل الحوادث حادث (والثانى باطل لانا نعلم) بالبديهة (ان هذه الافعال المتقنة) المشاهدة فى الجزئيات (لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار أنه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم فى العلم انما هو (فى الاضافات لا فى الذات) اى لا فى صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا فى امور اعتبارية لا فى صفات حقيقية (وانه جائز) فى الواجب (كما سيأتى ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التى طول بها الكتب وعد ذلك) التطويل (تبحرا فى العلوم) وتوسعا فى التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الاهتداء اليه) بما نبهناك به من الضابطة والامثلة (أن توقر من امثاله الاباعر) جمع بعير (خاتمة) للمقصد الاول (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب) وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت انه ازلى ابدى ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها) قال الامام الرازى فى الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا أن هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا فى ذلك الى وجوه

اخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده امّا لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا محال لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضدّ وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضدّ به اولى من انعدامه بالضدّ واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف صرّح باوّل كلامه ثم أشار الى آخره بقوله (والمتكلمون انما احتجوا) بوجوه اخر (عليه) اى على كون الصانع ازليا أبديا (قبل اثبات ذلك) اى قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غنى فلا نطوّل به الكتاب) كما طوّل به الامام كتابه على ما أشرنا اليه (المقصد الثاني * في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات) اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وأبي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقوّمة وعلى هذا (فهو منزه عن المثل) المشارك في تمام الماهية (والندّ) الذي هو المثل المساوي (تعالى عن ذلك علوّا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات) في الذاتية والحقيقة (وانما تمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة) اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامّتين هذا عند أبي علي الجبائي (و) اما (عند أبي هاشم) فانه (يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة نسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعين أجيب بأن الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصوّر كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التمييز بالحقيقة الى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين (لنا) في اثبات المذهب الحق انه تعالى (لو شاركه غيره في الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية) فان المتشاركين في تمام الماهية لا بدّ أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا (و) لا شك أن (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مرّ في) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به) اى بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مرّ في الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك (والجواب ان المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه (وانه) اى مفهوم الذات على الوجهين امر (عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق على أن مآل قولهم الى أن الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن (وهذا الغلط منشاه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) أعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفنّ أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذه) المغلطة أعني اشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة (فاذا انتبهت له) اى لهذا المنشأ ووقفت على حاله (وكنت ذا قلب شيحان) اى يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقدرت)

على (ان تغالط) غيرك (وامنت) من (ان تغالط) انت (منها) اى من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد فى الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لاماصدق عليه الوجود) لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق أفراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمرا واحدا مشتركا مجزومابه (والنزاع) انما وقع (فيه) لافى مفهوم عارض لحقيقته (ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية) كمافى الواجب مثلا (وبالعكس) اى نعقل الماهية دون الوجود كمافى المثلث فلا يكون الوجود عينا ولاداخلا (قلنافيه ماتقدم) من أن الزائد مفهومه لاحقيقته (ومنها الوحدة عدمية والاتسلسل قلنا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون (مفهوم الوحدة) عدميا لاوجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى مالانهاية لها (ولايلزم) هذا التسلسل (فيماصدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودى وبعضه عدمى وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كمامرت اليه الاشارة فى مباحث الوحدة (ومنها الصفات زائدة على الذات والالكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الاخر شيأ (واحدا) هو عين الذات ولاشبهة فى استحالته (قلنا يكون ماصدقا) اى ماصدق (عليه) العلم والقدرة مثلا (واحدا واما المفهوم فلا) يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة (وامثال ذلك اكثر من ان تحصى) فلنكتف بماذكرنا اذلايخفى عليك حالها (تنبيه نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته) تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبى وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك) وفى هذه العبارة نوع قصور والاظهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبى هوأن وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الوجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها (وهذا بطلانه ظاهر) أما على المعنى الاول فلانه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولايخفى استحالته وأما على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهيته اوليس بزائد (المقصد الثالث * فى ان وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وأبى الحسين والحكماء (اوزائد) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين (وانه مساو لوجود الممكنات اومخالف وقد تقدم فى الامور العامة مافيه كفاية) فلامعنى للاعادة (المرصد الثانى * فى تنزيهه وهى الصفات السلبية وفيه مقاصد) سبعة (المقصد الاول انه تعالى ليس فى جهة) من الجهات (ولافى مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب) ابو عبد الله (محمد بن كرام الى ان كونه فى الجهة ككون الاجسام فيها) وهو أن يكون بحيث يشار اليه أنه ههنا اوهناك قال (وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد) تحت الراكب الثقيل (و) قالوا (انه يفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمى ان المخلصين من المؤمنين) يعانقونه فى الدنيا والآخرة ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير مماس له فقيل) بعده عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه فى الجهة (ككون الاجسام فى الجهة) والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظى متوقف على ورود الشرع به (لنا) فى اثبات هذا المطلوب (وجوه الاول لوكان) الرب تعالى (فى مكان)

اوجهة (لزم قدم المكان) او الجهة (وقد برهنا ان لاقديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين (الثانى المتمكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن عن المتمكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لو كان فى مكان فاما) أن يكون (فى بعض الاحياز اوفى جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوى الاحياز) فى انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه (و) تساوى (نسبته) اى نسبة ذات الواجب (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحا بلامرجح) ان لم يكن هناك مخصص من خارج (او يلزم الاحتياج) اى احتياج الواجب (فى تحيزه الذى لاتنفك ذاته عنه الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجى (واما الثانى) وهو أن يكون فى جميع الاحياز (فلانه يلزم تداخل المتحيزين) لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام (وانه) اى تداخل المتحيزين مطلقا (محال بالضرورة وايضا فيلزم) على التقدير الثانى (مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا * الرابع لو كان) متحيزا لكان (جوهرا) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا (فاما ان لا ينقسم) اصلا (او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون) حينئذ (جزأ لا يتجزأ وهو أحقر الاشيا تعالى) الله (عن ذلك واما الثانى فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مرّ أنه) اى التركيب (ينافى الوجوب الذاتى) وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب ور بما يقال) فى ابطال الثانى (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة) وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات الكمال (فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم أن الانسان الواحد علماء قادرون احياء) كيلا ينقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ماذكر من المحذور (وربما يقال) فى نفى المكان عنه تعالى (لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات) فى الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم الاجسام اوحدوثه) لان المتماثلات تتوافق فى الاحكام (وهو) اى هذا الاستدلال (بناء على تماثل الاجسام) بل على تماثل المتحيزات بالذات (وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام فى التحيز ولا بدّ من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب) فى ذاته (وقد علمت) فى صدر الكتاب (ما فيه) وهو أن الاشتراك والتساوى فى العوارض لايستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة (الاول ضرورة العقل) اى بديهته (تجزم بان كل موجود فهو متحيز أو حال فيه) فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة اوتبعا (والجواب منع الضرورة) العقلية (وانما ذلك حكم الوهم) بضرورته (وانه غير مقبول) فيما ليس بمحسوس (ور بما يستعان فى تصوره) اى تصور موجود لاحيزله اصلا (بالانسان الكلى) المشترك بين افراده (وعلمنا به) فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا أما الاول فلانه لو كان متحيزا اوحالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها وأما الثانى فلان العلم بالماهية الكلية لايختص بمقدار ووضع مخصوصين والالم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لابدّ أن يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولاشك فى أنه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذالم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولاشبهة انها فى الانسان الكلى مأخوذة كذلك وانما قال ور بما يستعان فى تصوره ولم يقل ور بما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلى الطبيعى ووجود العلم به فى الخارج مع أنه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف (الثانى كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو) اى الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم فتحيز وان كان منفصلا

عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول) اى من الاحكام الوهمية وقد عرفت أن احكامه لاتقبل فى غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فتحسب انها منها (الثالث انه امّا داخل العالم اوخارج العالم اولاداخله ولاخارجه والثالث خروج عن المعقول) وعما تقتضيه بديهة العقل (والاولان فيهما المطلوب) وهو أنه متحيز وفى جهة (والجواب انه لاداخل ولاخارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو) اى الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين) فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولايلزم منه كونه متحيزا تبعا (وقد يقال فى تقريره) اى تقرير الوجه الرابع (اجمعنا) على (ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (التحيز تبعا) فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب بأن القيام هو الاختصاص الناعت كامرّ (الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الاان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ءامنتم من فى السماء أن يخسف بكم الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين اوأدنى وحديث النزول) وهو أنه تعالى ينزل الى سماء الدنيا فى كل ليلة وفى رواية فى كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفرله (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرّر) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير) المذكوران (يشعران بالجهة) والمكان (والجواب انها ظواهر ظنية لاتعارض اليقينيات) الدالة على نفى المكان والجهة كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتؤول الظواهر امّا اجمالا ويفوض تفصيله الى الله كما هو رأى من يقف على الاالله وعليه اكثر السلف كما روى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهراق (والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن فى السماء اى حكمه اوسلطانه اوملك) من ملائكته (موكل بالعذاب) للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه فى ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك مايستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية فى الالهية فلما أشارت الى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها أرادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التى ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها * (المقصد الثانى فى انه تعالى ليس بجسم) وهو مذهب اهل الحق (وذهب بعض الجهال الى انه جسم) ثم اختلفوا (فالكرامية) اى بعضهم (قالوا هو جسم اى موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلانزاع معهم) على التفسيرين (الا فى التسمية) اى اطلاق لفظ الجسم عليه (ومأخذها التوقيف ولاتوقيف) ههنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل) مركب (من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم) اى ومن المجسمة (من) يبالغ و (يقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط) اى شديد الجعودة (وقيل) هو (شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد فى بطلانه انه

لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه) فى المقصد الاول (وايضا يلزم تركبه وحدوثه) لان كل جسم كذلك (وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح) اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها (او الاحتياج) اى احتياج ذاته فى الاتصاف بذلك البعض الى غيره (وايضا فيكون متناهيا) على تقدير كونه جسما (فيتخصص) لامحالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص (واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (ويلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير فى الاتصاف بذلك الشكل والمقدار (وحجتهم ماتقدم) من أن كل موجود فهو اما متحيز اوحال فى المتحيز كما تشهد به البديهة والثانى ممالايتصور فى حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما (والجواب الجواب* المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرا ولاعرضا اما الجوهر) فنقول انه مسلوب عنه تعالى (اما عند المتكلم فلانه المتحيز) بالذات (وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته) فلا يكون جوهرا عندهم ايضا (واما العرض فلاحتياجه) فى وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعداه* (المقصد الرابع انه تعالى ليس فى زمان) اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا أنه لايمكن حصوله الافى زمان كما أن معنى كونه مكانيا أنه لايمكن حصوله الا فى مكان (هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولانعرف فيه للعقلاء خلافا) وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان (اما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات (فلا يتصور فيما لاتعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه أن التعين التدريجى زمانى بمعنى أنه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولايتصور وجوده الافيه والتغير الدفعى متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان فمالاتغير فيه اصلا لاتعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله وأما أنه زمانى او آنى اى واقع فى احدهما فكلا (واما عندنا فلانه) اى الزمان (متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم فأى تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته لله تعالى* تنبيه) على مايتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفا (يعلم مما ذكرنا أنا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى) كما هو رأينا (او الذاتى) كما هو رأى الحكيم (فتقدم البارى سبحانه عليه) لكونه موجدا اياه (ليس تقدما زمانيا) والالزم كونه تعالى واقعا فى الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم ايضا (أن بقاءه ليس عبارة عن وجوده فى زمانين) والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان) والالم يتصف به البارى تعالى (وانه) اى ماذكرناه من أنه تعالى ليس زمانيا (يبسط العذر فى ورود ماورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو فى الامور المستقبلة) الواقعة فيما لايزال كقوله تعالى انا أرسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لابحسب ذاته ولابحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا أن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ماتمسك به المعتزلة فى حدوث القرآن من أنه لو كان قديما لزم الكذب فى امثال ماذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل (وههنا اسرار اخر لاابوح بها ثقة بفطنتك) منها انا اذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به أن وجوده واقع فى تلك الازمنة بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية ومنها أنه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير فى علمه انما يلزم ذلك

اذا دخل

اذا دخل فيه الزمان (المقصد * الخامس فى انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) اى فى الموقف الثانى (من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا و) فى (انه تعالى لا يجوز أن يحل فى غيره) وذلك (لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب) الذاتى (وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) اذ لا بد فى الحلول من حاجة و يستحيل أن يعرض للغنى بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير (والا احتاج اليه) اى الى المحل (لذاته) فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما (ولزم) حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل) فيلزم محالان معا (وايضا) اذا حل فى شئ (فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه) وهو باطل (والا) اى وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد (كان) الواجب (احقر الاشياء) لحلوله فيه (وايضا فلو حل فى جسم فذاته قابلة للحلول فى الجسم (والاجسام متساوية فى القبول) لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما التخصيص) ببعض الاجسام دون بعض (للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله فى البقة والنواة وانه ضرورى البطلان والخصم معترف به ور بما يحتج عليه بان معنى حلوله فى الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفى جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه) لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية فى التحيز (كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى) فانها قائمة بذاته ولا تحيز هنالك (تنبيه كما لا تحل ذاته فى غيره لا تحل صفته فى غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا (بل الاجسام واعلم ان المخالف فى هذين الاصلين) يعنى عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث (الاولى النصارى) ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف فى نقله أشار الى ما يفى بالمقصود فقال (وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح اوحلول ذاته فيه اوحلول صفته فيه كل ذلك اما ببدنه) اى ببدن عيسى (او بنفسه) فهذه ستة (واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق) والايجاد (اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا (تشريفا) واكراما (كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع) باطل (لما سنبينه أن لا مؤثر) فى الوجود (الا الله) وهذا كلام اجمالى (واما تفصيل مذهبهم فسنذكره فى خاتمة الكتاب) كان فى عزيمته أن يشير هنالك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية اولى خوفا من الاملال * الطائفة (الثانية النصيرية والاسحاقية من) غلاة (الشيعة قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى لا ينكر ففى طرف الشر كالشياطين) فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه (وفى طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبى والاعرابى (فلا يمتنع) حينئذ (ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة) من تلك العترة (ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم) وهذه ضلالة بينة * الطائفة (الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه فى قول النصارى) والكل باطل سوى أنه تعالى خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس فى دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر اشد) قبحا وبطلانا (من) ذلك (الجرم) اذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز (المقصد السادس * فى انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا) اى قبل الشروع فى الاحتجاج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات) من الجانبين (على شئ واحد فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له وتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له

(حادث فثلاثة) اقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددها) فى ذاته تعالى (الا ابو الحسين) من المعتزلة (فانه قال يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدى فى ابكار الافكار وقال الامام الرازى فى نهاية العقول اختلفت المعتزلة فى تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية ١ والمريدية والكارهية وأما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات فى ذاته تعالى (الثانى الاضافات) اى النسب (ويجوز تجددها اتفاقا) من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه (الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به امتنع تجدده) كما فى قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها (والا جاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن (اذا عرفت هذا) الذى ذكرناه (فقد اختلف فى كونه تعالى محل الحوادث) اى الامور الموجودة بعد عدمها (فمنعه الجمهور) من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (قائم به) اى يجوز أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقا (بل كل حادث يحتاج) البارى تعالى (اليه فى الايجاد) اى فى ايجاده للخلق ثم اختلفوا فى ذلك الحادث (فقيل هو الارادة وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول او الارادة فى ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة وأما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على (انه) اى الحادث القائم بذاته (يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لا حادثا (فرقا بينهما لنا) فى اثبات هذا المدعى (وجوه ثلاثة الاول لو جاز قيام الحادث) بذاته (لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات) والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات فى حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له (وايضا فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا (طارئة على الذات فتكون صفة زائدة) عليها عارضة لها وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة (ويلزم التسلسل) فى القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية (بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهى) اى ازلية القابلية (تقتضى جواز اتصاف الذات به) اى بالحادث (ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به) اى بالمقبول (واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا خلف * الثانى) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص) والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شئ من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (ويمكن الجواب عن) الوجه (الاول بان اللازم) مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما فى الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه (فأين احدهما من الآخر) وايضا ما ذكرتموه منقوض (اذ لو لزم) وصح (لزم) مثله (فى وجود العالم وايجاده) فانه تعالى موصوف فى الازل بصحة ايجاد العالم فيصح فى الازل وجوده قطعا فيصح أن يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم (لا يقال القابلية) صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان

ازلية المقبول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول (لانا نقول الكلام
فى قابلية الفعل) والتأثير فانها ازلية كما أشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا فى الفاعلية الحاصلة
بالفعل (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثانى) بأن يقال (لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة)
غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات
الفلكية عند الحكماء (فلا ينتقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر) يعاقبه (ولا يلزم الخلو)
عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه
ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه (واما لانه لو لم يخل
عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كمالات غير متناهية فكان فقده) اى فقد كل واحد منها
(لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا أن هذا
التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأى المتكلم كما سيشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه
(الثالث وهو انك ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة) اذ لا معنى
لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على
المطلوب (وان اردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصل فى ذاته من فاعل غيره فممنوع) أن ذلك لازم من
قيام الصفة الحادثة به (لجواز ان يكون) حصوله فى ذاته (مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا
من الترتب) والتلاحق (واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات) فى اوقات مخصوصة (يوجد
الحادث فى ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث وهذا) الاستدلال (يبتنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة
ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن الشئ وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث والثلاث الاول) من هذه المقدمات (مشكلة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال
بها (والرابعة اذا تمت تم الدليل الثانى) واندفع عنه حديث تلاحق الصفات (احتج الخصم بوجوه) ثلاثة
(الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا تتصور) هذه الامور (الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهى حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا) الحادث (تعلقه) اى تعلق ما ذكر
من الصفات (وانه) اى ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا
معنى نفسى قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر
والارادة والكراهة (الثانى المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم) هذا المصحح الحادث (او) كونه صفة
(مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر) فى الصحة فتعين الاول
فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهى مخالفة لحقيقة الصفة
الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراك الصحة (الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن و) صار
(عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا التغير
فى الاضافات) فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية
من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها (قالت الكرامية اكثر العقلاء
يوافقونا فيه) اى فى قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة
وكراهة حادثتين لا فى محل لكن المريدية والكارهية حادثتان فى ذاته وكذا السامعية والمبصرية
تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو
اما رفع الحكم) القائم بذاته (او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود) فيكونان حادثين (والفلاسفة اثبتوا
الاضافات) اى قالوا بوجودها فى الخارج (مع عروض المعية والقبلية) المتجددتين لذاته تعالى
كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به (والجواب ان التغير فى الاضافات) وهو جائز (كما تقدم

في تحرير محل النزاع) فمراد الاشعرية أن تعلق الحكم به ينتهي او يرتفع وكذا مراد أبي الحسين والجبائية هو أن تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد اونقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه (والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام) بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها (تنبيه) على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة اقسام (حقيقية محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقية (ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية) وفي عدادها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في) القسم (الثالث مطلقا و) أما القسم (الثاني) فانه (لا يجوز التغير فيه نفسه (ويجوز في تعلقه * المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة) بالحس الظاهر او الباطن (كالطعم واللون والرائحة والألم) مطلقا (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي (واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب أن تكون لذته اقوى اللذات) ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لا نسلم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي) لوجود المسبب (دون وجود القابل وان سلم) قبول ذاته لها (فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة) حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة * (المرصد الثالث في توحيده تعالى) افرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه (وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية) مع التشارك في تمام الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) اى تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذ يلزم أن لا يكون شئ منهما واجبا والمقدر خلافه (وهو) اى هذا الوجه (مبني على ان الوجوب وجودي) اذ حينئذ يكون نفس الماهية (فان صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة اى تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و) لا منع (كون التعين امرا ثبوتيا) كيلا يلزم التركيب حينئذ وانما لم يمكن منعهما (اذ قد فرغنا عنهما) اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم (الثاني) من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضي للتعين) الذي ينضم اليه (فيمتنع التعدد) حينئذ في الواجب (اما الاول) وهو أن الوجوب هو المقتضي للتعين (فاذ لولاه فاما ان يستلزم) ويقتضي (التعين الوجوب فيلزم تأخره) اى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته (ويلزم الدور) لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب أن يكون متقدما على ما عداه علة له (اولا يستلزم) ولا يقتضي شئ منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة أن يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله (فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال) اذ يستحيل أن يوجد شئ بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين الموجود (واجبا لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب (وهو ايضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا) ليتحقق كونه نفس الماهية (وأما الثاني) وهو أن الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد (فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص) واحد ولذلك لم يتعرض له (واما المتكلمون فقالوا يمتنع

وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين * الاول لو وجد الهان قادران) على الكمال (لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان) لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبينهما (فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما و يلزم الترجيح بلا مرجح) فلو تعدد الآلهة لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح (الثانى) من الوجهين (اذا اراد احدهما شيأ فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما) لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادريته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف (وايضا فاذا فرض) ماذكرناه (فى ضدين لا يرتفعان لحركة جسم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معا (واما وقوع احدهما دون الآخر فالذى لا يقع مراده لا يكون قادرا) كاملا فلا يكون الها (واما الثانى) وهو أن يمتنع ارادة الآخر ضده (فلان ذلك الشئ) الذى امتنع تعلق ارادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذى امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وارادته (فيكون هذا عاجزا) فلا يكون الها (هذا خلف) لانه خلاف المقدر وقد مر أنه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم انه لا مخالف فى هذه المسئلة الا الثنوية) دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبى الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ماهو اله حقيقة وأما الثنوية (فانهم قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل) منهما (فاعل) على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن و يعنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا) بمعنى أنه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا (اللهم الا أن يراد بالخير من يغلب خيره) على شره (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبئ عنه ظاهر اللغة) فلا يجتمعان حينئذ فى واحد (لكنه غير مالزم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذى أشرنا اليه (فلا يفيد ابطاله) اى ابطال ماليس بلازم (ثم بعد) هذا المنع والتنزل عنه (يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم (فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك مآلا واكثر اقناعا * المرصد الرابع فى الصفات الوجودية وفيه مقاصد) ثمانية (الاول فى اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لا يختص بصفة دون أخرى (ذهب الاشاعرة) ومن يأتسى بهم (الى انه) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا) القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حى بحياة (وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها) اى نفى الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعة فى اطلاق الاسماء الحسنى عليه) فمنهم من لم يطلق شيأ منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها (والمعتزلة لهم) فى الصفات (تفصيل يأتى فى كل مسئلة مسئلة من مباحثها) (احتج الاشاعرة) على ماذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول ما اعتمد عليه القدماء)

من الاشاعرة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لايختلف غائبا وشاهدا)
ولاشك أن علة كون الشئ عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم
فكذا حده هنالك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على
ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) فى المرصد الاخير من الموقف الاول (كيف والخصم)
اى القائس كما وقع فى كلام الآمدى (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا) فان
القدرة فى الشاهد لايتصور فيها الايجاد بخلافها فى الغائب والارادة فيه لاتخصص بخلاف ارادة
الغائب وكذا الحال فى باقى الصفات فاذا ماوجد فى احدهما لم يوجد فى الآخر فلا يصح القياس اصلا
كيف (وقد يمنع ثبوتها) اى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها (فى الشاهد بل الثابت فيه) يقين
هو (العالمية والقادرية والمريدية) لاماهى مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه (الثانى لو كان
مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله
الواجب) او العالم او القادر او الحى الى سائر الصفات (بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل) لان حمل
هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا
تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لايفيد الا زيادة هذا المفهوم) أعنى مفهوم العالم
والقادر ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع فى ذلك (واما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم
على حقيقة الذات فلا) يفيده هذا الدليل (نعم لو تصورا) اى مفهوما الوصف والذات معا (بحقيقتهما
وامكن حمل احدهما) اى الوصف على الذات (دون) حمل (الآخر) اى الذات عليها (حصل المطلوب)
وهو زيادة الوصف على الذات (ولكن انى ذلك) التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه
(الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) ايضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة
فكان المفهوم من العلم والقدرة) امرا (واحدا وانه ضرورى البطلان) وكذا الحال فى باقى
الصفات التى ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الاول) اى الوجه السابق عليه
(والايراد هو الايراد) يعنى أنه يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير
حقيقتهما او مغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثانى دون الاول فنشأ هذين الوجهين عدم الفرق
بين مفهوم الشئ وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع أن كل واحد
من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن أن يصدق به
كما فى سائر القضايا المخيلة التى يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس
معنى ماذكروه أن هنالك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه أن ذاته تعالى
يترتب عليه مايترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج
فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لايحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا
فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة
بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
(احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة) على ذاته (لكان) هو (فاعلا) لتلك الصفة (لاستناد جميع
الممكنات اليه وقابلا لها) ايضا لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لانسلم بطلانه وقد تقدم الكلام
عليه واحتج المعتزلة) والشيعة (بوجوه) ثلاثة (الاول مامر) من (ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت
النصارى والجواب مامر) ايضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات)
قدماء (الثانى عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يعنى نفاة

الاحوال (ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب النفى (عليها بانها واجبة) والحاصل أن العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة) ايضا بهذا المعنى أعنى صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بيننا اذ نحن نجوزه وأنتم لا تجوزونه (وان اردتم انها) اى العالمية (واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر) فان الصفة فى حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى (الثالث صفته صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (أن يكون) هو (ناقصا لذاته مستكملا بغيره) الذى هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته لذاته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم) به (غيره) اى غير المعنى الذى ذكرناه (فصوروه) اولا حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه وملخصه أن المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى لا الاول لكن يتجه أن يقال تأثيره تعالى فى صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذوران التسلسل فى صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز أن يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى أن ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة (* المقصد الثانى * فى قدرته وفيه بحثان * الاول فى أنه تعالى قادر) اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم وأما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان وأثبتوا له الايجاب زعما منهم أنه الكمال التام وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه وتعالى وأشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله (والا) اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات (لزم احد الامور الاربعة اما نفى الحادث) بالكلية او عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر) الموجب التام (وبطلان) هذه (اللوازم كلها) (دليل بطلان الملزوم) أما (بيان الملازمة) فهو (أنه) على تقدير كونه تعالى موجبا (اما أن لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما أن لا يستند) ذلك الحادث الموجود (الى مؤثر) موجد (او يستند فان لم يستند فهو الثانى) من تلك الامور (وان استند فاما أن لا ينتهى الى قديم او ينتهى فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلابد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا (وان انتهى فلابد) هناك (من قديم يوجب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعا للتسلسل) فى الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته وأما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى بما علمت من أن الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر فى مباحث التسلسل والرابع بأن الموجب التام ما يلزمه أثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه فى وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله (وان شئت قلت) فى اثبات كونه قادرا (لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل) بطلانا

ظاهرا (و) أما (بيان الملازمة) فهو أن أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديما اذ (لو حدث لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) اى لزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال) الذى أشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم باحد طريقين الاول أن يبين حدوث ماسوى) ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لولا ذلك لجاز أن يصدر عن البارى على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسمانى يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب البارى قدم الحادث (و) أن يبين مع ذلك ايضا (انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لانهاية لها بذاته) اذ لو جاز ذلك لامكن أن يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى مالانهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط اوبشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثانى) من الطريقين (ان يبين فى الحادث اليومى انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا) استناده كذلك (بحركة دائمة) اذ على تقدير هذا الاستناد جاز أن يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومى على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل فى الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا أن الحركة الدائمة هى الواسطة بين عالمى القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم و باعتبار تجددها صارت واسطة فى صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان البارى تعالى موجبا لكان الحادث اليومى المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته او جاز تعاقب صفاته التى لا تتناهى لم يلزم الامر الرابع أعنى التخلف عن المؤثر التام أما على الاول فلانه جاز أن يكون ذلك القديم مختارا كما مر وأما على الثانى فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شئ من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون البارى تعالى موجبا واما غير تام فى المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وأنت بعد احاطتك بما تقدم) من المباحث (خليق بان يسهل عليك ذلك) اى بيان الامور المذكورة أما بيان حدوث ماسوى الله سبحانه فبما مر من المسلك العام فى حدوث العالم مطلقا اعنى مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفى المجردات وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقى (احتج الحكماء) على ايجابه تعالى (بوجوه) كثيرة اقواها ماصرح به المصنف وعبر عنه بقوله (الاول) لانه الذى عليه يعولون وبه يصولون وتقريره أن يقال لا يجوز أن يكون قادرا اذ (تعلق القدرة) منه (بأحد الضدين) المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ماعداه من الاشكال والالوان (اما لذاتها) بلا مرجح وداع (فيستغنى الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته (وانه يسد باب اثبات الصانع) اذ يجوز حينئذ أن يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح (وايضا يلزم قدم الاثر) لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التأثير لان الواجب ازلى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان أثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم (واما لا لذاتها فيحتاج) تعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والالزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل)

فى المرجحات (والجواب) نختار (ان تعلقها) باحد المقدورين (انما هو بذاتها) لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع (كما بينا فى طريق الهارب وقدحى العطشان قولكم) اولا (فيستغنى الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه) على الآخر (بلا مرجح) وداع (ترجح احد طرفى الممكن فى حد ذاته من غير المرجح) المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما أشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر قادر (بلا مرجح اى بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اى بلا مؤثر اصلا لا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته) اى من صحة الاول صحة الثانى الا يرى أن بديهة العقل شاهدة بامتناع الثانى بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته أحد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمة ترى جمعا يجوزونه (وربما) يختار أن تعلقها الا لذاتها و (يقال الفعل مع الداعى اولى بالوقوع ولا ينتهى الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح اخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما مرّ من أن الاولوية التى لم تنته الى حدّ الوجوب غير كافية فى صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانيا (يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم) ذلك (فى الموجب الذى اذا اقتضى شيأ لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر) الذى هو مؤثر تام (فيجوز أن تتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت) الذى اوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة ألا يرى أن كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا فى قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق (فان قيل) هذا وجه ثان لهم فى اثبات الايجاب وتقريره أن يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان من الازل الى الابد بترجح الحادث المعين وايجاده فى وقت معين وان التغير فى صفاته محال فوجود ذلك الحادث فى ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا أن المصنف اورده فى صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف فى الازل) على هذا الوجه وهو أن يوجد فى وقت معين فانه يجب وجوده فى ذلك الوقت وحينئذ (فأىّ فرق) يكون (بين الموجب والمختار قلت) الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتىّ) كما فى الموجب بالذات (ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس) وأما الموجب فانه يتعين تأثيره فى أحدهما ويمتنع فى الآخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل والا أمكن أن يوجد معها تارة ولا يوجد أخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر فى ذلك بل فى أن شرائط التأثير فى القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه وأما الذى يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره فى غيره لا يتغير اصلا وأجيب عنه بمنع امتناع التغير فى تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق (فان قيل) هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال (القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء) فانها لو تعلقت بأحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة (والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا) لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شئ وحينئذ لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا (قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما أن وجوده مستند الى وجودها (وان سلمناه) اى كون العدم لا يصلح اثرا (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم) فان العدم ليس أثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه أنه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا أولى مما قيل هو الذى ان شاء أن يفعل فعل وان شاء

أن لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم ازليا (فروع على اثبات القدرة) كما هى (عندنا) أعنى أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا (واقعة) اى صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) فى هذا المقصد من أن الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال (الثانى انها صفة واحدة والا لاستندت) تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت فى مباحث القدم (واما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدر غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكى وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوى نسبة الاعداد بما تقدم من أن عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بأن (هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفى ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب أن يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات (الثالث قدرته تعالى غير متناهية) اى ليست موصوفة بالتناهى لا ذاتا ولا تعلقا (اما ذاتا فلان التناهى من خواص الكم ولا كم ثمة) اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهى (واما تعلقا فمعناه) اى معنى سلب التناهى عنه هو اثبات اللاتناهى له ومعنى لا تناهيه (ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره) اى بما وراء ذلك الحد (وان كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل) دائما (غير متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة التفريعية (مطردة فى الصفات كلها فلا نكررها) يعنى أن كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهى وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهى فى تعلقها بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما فى القدرة وعلى هذا فقس واعتبر فى كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار (تنبيه القدرة صفة زائدة) على الذات (لما بينا) من اثبات زيادة الصفات على وجه عام (وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدر فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا (والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشئ ظلما وأخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود) اى عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها فى نفسها (الثانى القدر فى الشاهد مختلفة) اختلافا ظاهرا (ففى الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) اى مثل احدى القدر التى فى الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كنظيرتها (والا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) ايضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر (البحث الثانى فى ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات) اى

جميعها (والدليل عليه ان المقتضى للقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح للمقدورية) هو (الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء) فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على ماذهب اليه اهل الحق من أن المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لاامتياز فيه) اصلا (ولا تخصيص) قطعا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافا للمعتزلة و) من أن المعدوم (لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته) تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لاتكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر منها (واعلم ان المخالفين فى هذا الاصل) أعنى عموم قدرته تعالى للممكنات كلها (وهو اعظم الاصول فرق) متعددة كما سيتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيقى فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والبواقى صادرة عنه بالوسايط كما شرحناه) من قبل (والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) وما تمسكوا به فى اثباته فقد زيفناه * الفرقة (الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب) المتحركة بحركات الافلاك (هى المدبرات امرا) فى عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة فى جوف فلك القمر وجودا وعدما (مع مواضعها) اى مواضع الكواكب (فى البروج واوضاعها بعضها الى البعض والى السفليات واظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول) الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) فى المواليد بالسعادة والنحوسة (والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف) كما فى توأمين أحدهما فى غاية السعادة والآخر فى غاية الشقاوة ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت فى وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم (و) سيما (اذا قام البرهان على نقيضه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر فى الوجود الا الله (كيف ونقول لهم) ما أثبتموه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم (قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية) فى الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جعل درجة حارة اونيرة اونهارية و) جعل درجة (اخرى باردة اومظلمة اوليلية الا تحكما بحتا) وكذا الحال فى جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفى جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التى تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة (ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام) التى تزعمونها (لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة) متشابهة فى انفسها (والحركات المختلفة) المشاهدة والمرصودة منها (تقتضى محركات مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة (كما عرفت واذا ابطلت الهيئة بطلت الاحكام) النجومية (لانها مبنية على الهيآت المتخيلة لهم والافلاك اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها احكام) مترتبة عليها (لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء فى الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة فى الطبائع (والعبرة) فى تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة من السيارات (وبعدها) عنها (ومسامتتها وعدمها) فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع

الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة فى البروج (لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذى لا كوكب فيه على رأيهم) وان امكن أن يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها فى البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا أنها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم أن تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزء معين من أجزاء الفلك (يبطل بساطة الافلاك) اذلو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) أعنى بطلان الهيئة المتخيلة ومايترتب عليه من بطلان الاحكام * الفرقة (الثالثة الثنوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا معا) فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله (والجواب انا نلتزم التالى) فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير) مع كونه خالقا لهما (لاحد امرين اما لانه يوهم أن يكون الشر غالبا فى فعله كما يقال فلان شرير اى ذلك مقتضى نحيزته) اى طبيعته (والغالب على هجيراه) اى دأبه وعادته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واسماء الله تعالى توقيفية) * الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على) الفعل (القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لا قبيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه) فله أن يتصرف فيه على اى وجه أراد (وان سلم) قبح الفعل بالقياس اليه (فغايته عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القبح (وذلك لا ينفى القدرة) عليه * الفرقة (الخامسة) ابو القاسم (البلخى ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة) مشتملة على مصلحة (اومعصية) مشتملة على مفسدة (اوسفه) خال عنهما اومشتمل على متساويين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) اى ماذكرتموه من صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا) وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا (واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافى التماثل فى الماهية ولما كان لقائل أن يقول ماصدر عنه من امثال افعالنا اما أن يشتمل على مصلحة اومفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة أجاب عنه بقوله (وهو) اى ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر افعاله) المنزهة عن الاغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة اومفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شانه أن يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك * الفرقة (السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلا) من أفعال العبد يوجده فيه (واراد العبد عدمه) منه (لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان اولا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر) على مراده والمقدر خلافه (لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور فى قدرتى الهين (لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغيرهذا المقدور ولا اثر له فى هذا المقدور فهما فى هذا المقدور سواء) فيتقاومان فيه (والجواب انه مبنى على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ماتقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما فى هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى أقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافى الالوهية دون العبدية (* المقصد الثالث * فى علمه تعالى وفيه بحثان * البحث الاول فى اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة) من قدماء الفلاسفة (لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسالك) فى اثبات كونه تعالى عالما (مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله

تعالى متقن) اى محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة (وكل من فعله متقن فهو
عالم اما الاول) أعنى اتقان فعله (فظاهر لمن نظر فى الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات
بالسفليات سيما) اذا تأمل (فى الحيوانات وماهديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة
لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التى قد كسرت عليها المجلدات واما
الثانى) وهو أن من كان فعله متقنا كان عالما (فضرورى و) ينبه عليه أن من رآى خطا حسنا يتضمن
ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا
منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به
الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع) أن فعله تعالى متقن (اذ لا شئ من مفردات العالم ومركباته
الا ويشتمل على مفسدة ما) ويتضمن خللا (و يمكن تصوره على وجه اكمل) مما هو عليه (او الموافق)
للمصلحة (من بعض الوجوه فلا يدل على العلم) اذ ما من أثر الا و يمكن أن ينتفع به منتفع سواء كان
مؤثره عالما اولا كاحراق النار وتبريد الماء (اوأمرا ثانيا فبينه لنا) ماهو (وكيف) يدل على علم الفاعل
(و) نقول ايضا (انه) اى دليلك على اثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة)
المتساوية (بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه اوسع من) المثلث و (المربع) والمخمس
(ولا يقع بينها) اى بين المسدسات (فرج كما) يقع (بين المدورات وماسواها) من المضلعات (وهذا)
الذى ذكرناه (لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل
لها سدى ولحمة على تناسب هندسى (بلا آلة مع انه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم
(والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (مانشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذى تتحير
فيه العقول ولا تهتدى الى كمال مافيه من المصالح والمنافع ولاشك فى دلالته على علم الصانع (وتوضيحه
ماذكرنا فى مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتماله على كل
كمال (حتى لو امكن ان يكتب احسن منها ويتكلم بافصح منه لم يدل على علم و) الجواب (عن الثانى
انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر
عنهما او يلهمهما حالا فحالا ماهو مبدأ لذلك) الفعل الصادر منهما * المسلك (الثانى انه تعالى قادر لما مر
وكل قادر فهو عالم) لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم (لا يقال)
كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من
الاشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشئ حكم مثله)
ولا عبرة بالقلة والكثرة (لانا نقول لا نسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن
عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه وأما من جعل النوم ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه
(واما الحكماء فلهم) فى اثبات علمه تعالى (ايضا مسلكان الاول انه مجرد) اى ليس جسما ولا جسمانيا
كما مر فى التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا) فيما سلف (على المقدمتين
* الثانى انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة)
عن العلائق المادية (للشئ المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل فى شأنه) لان ذاته مجردة غير غائبة
عن ذاته فيكون عالما بذاته (واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه) اى لجميعه اما بواسطة او بدونها (والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالما بذاته و بجميع معلولاته (و يرد على) المسلك (الاول منع
الكبرى) القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (وبرهانه) الذى تمسكوا به (قد مر ضعفه و) يرد
(على) المسلك (الثانى انا لا نسلم ان التعقل ماذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك
مالم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذى عرفوه به (ولكن من اين لهم
ان الحالة التى نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك) الذى ذكروه (لابد له من دليل سلمناه)

اى سلمنا أن حقيقة العلم ماذكرتموه (لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير) بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها (سلمنا) عدم اشتراط التغاير (لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشئ علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك اذا علم الشئ) الذى هو علة (وعلم انه علة له) اى للشئ الآخر الذى هو معلول (و) علم (انه موجود و) علم (انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول) فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعا لكن ماذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر (فلم قلتم ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم (تنبيه * مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات) كما يفيدان العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالما بهما معا (واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لانه ما علم بماهيته) المجردة كما استفيد من الاول (او) علم (بعلته) كما استفيد من الثانى (يعلم) علما (كليا فان المعلوم ماهيته كذا اما او حدها) كما فى المسلك الاول (او مع كونها معللة بكذا) كما فى المسلك الثانى (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى) ايضا (وتقييد الكلى بالكلى مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم زعموا أن العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا فى دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم فى العلوم اليقينية * (البحث الثانى ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو أعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات) وانما قلنا بعمومه للمفهومات (لمثل ما مر فى القدرة وهو أن الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها (والمخالف فى هذا الاصل) ايضا (فرق) ست * (الاولى من قال) من الدهرية (انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين) متغايرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشئ الى نفسه محال) اذ لا تغاير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقية (ذات نسبة) الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين قلنا هى تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة أخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلمناه) اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لا نسلم ان الشئ لا ينسب الى ذاته نسبة علمية) فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (واحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لا يقال ذلك) اى علمنا بذواتنا جائز (لتركيب فى انفسنا بوجه من الوجوه) اى سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا (وكلا منافى الواحد الحقيقى) الذى لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به (لانا نقول احدنا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت التغاير

الاعتبارى

الاعتبارى المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (انه لا يعلم شيأ اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) فى مذهب الفرقة الاولى (لا يقال لا نسلم ان من علم شيأ علم انه عالم به والا لزم من العلم) بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم (بشئ واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال (لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به) اى بأنه عالم وذلك مما لا خفاء فيه (فان من علم شيأ امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز أن يكون احدنا عالما بالمجسطى والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ فى الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال (والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة) التى ذكرتموها انما هى (فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالى) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وايضا فقد مر بطلان ماذكروه فى) اثبات (انه لا يعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال انه لا يعلم غيره) مع كونه عالما بذاته وذلك (لان العلم بالشئ غير العلم بغيره) اى بغير ذلك الشئ من الاشياء الاخر (والا فمن علم شيأ علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشئ مغايرا للعلم بشئ آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون فى ذاته كثرة متحققة (غير متناهية) هى العلوم بالمعلومات التى لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه) اى ماذكرتموه من كثرة العلم (كثرة فى الاضافات) والتعلقات (و) ذلك لانا لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) اى تكثر الاضافات والتعلقات (لا يمتنع) لانها امور اعتبارية لا موجودة * (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لا يعقل غير المتناهى اذ المعقول متميز عن غيره) لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه (وغير المتناهى غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف (به يتميز) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين * الاول انه معقول من حيث انه غير متناه) يعنى أن المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهى ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف أعنى اللاتناهى (امر واحد عارض لغير المتناهى وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه) لانه الموصوف باللاتناهى لا فى ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه أن يقال المراد أن مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لأن عارضه معقول فى نفسه أشار الى دفعه فقال (وبالجملة فالنزاع فى غير المتناهى تفصيلا لا اجمالا) وما ذكرتم علم اجمالى لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد منه فى الحكم بعدم تميزه (الثانى المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهى (وانه متميز عن غيره) من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) فى تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهى معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال (والحق ان نقول لا نسلم ان) المعقول (المتميز يجب أن يكون (له حد ونهاية) يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وانه ممنوع) لان وجوه التميز لا تنحصر فى الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم) مثلا (ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فاما أن يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فى الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير) فى ذاته من صفة الى أخرى (والثانى) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم

الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية وكذا الحال فى الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (فى الاضافات) لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثانى يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير فى صفة موجودة بل فى مفهوم اعتبارى وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها (وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بأن العلم بأنه وجد الشئ (و) العلم بأنه (سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له (وانما يحتاج احدنا الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير فى علمه (وهذا) الذى ذكروه (مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) اى واقعا فى زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فانه واقع فى زمان مخصوص فما حدث منها فى ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا (فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه (اذ الحال معناه زمان حكمى هذا والماضى زمان) هو (قبل زمان حكمى هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمى هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان) وغير محتاج فى وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه (لا يتصور فى حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا أبد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضى والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته وليس فى علمه كان وكائن وسيكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلى لا ما توهمه بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافى ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة (وقد انكر ابو الحسين البصرى ذلك) الذى ذكره هؤلاء المشايخ من أن علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد (واحتج عليه بوجوه * الاول حقيقة أنه سيقع غير حقيقة انه وقع) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين) اى المعلومين (يستدعى اختلاف العلم بهما * الثانى ان شرط العلم بأنه وقع) هو (الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع) هو (عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما) اصلا فضلا عن التنافى بين شرطيهما (وقد يعبر عنه) اى عن الوجه الثانى (بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجىء الغد فى بيت مظلم) مستديما لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غد لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف

يكون

يكون احدهما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) اى الى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول غد علم) من هذين العلمين (ذلك) اى انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين احدهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى فى الاربعين لان محصوله هو ان العلم بأنه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بأنه دخل فى مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لا وجها على حدة (الثالث يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع) كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به فى أوانه (وغير المعلوم) اى ماليس معلوما فى زمان (غير المعلوم) اى مغاير لما هو معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو فى الاربعين أنه يمكن العلم بأنه عالم بأنه سيقع مع الجهل بأنه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد يعبر عن هذا) الثالث (بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم واعتقاد أنه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا) لتنافى وصفيهما أعنى العلمية والجهلية كتنافى وصفى المعلومية والمجهولية المعتبرتين فى الوجه الثالث وقد عده الامام الرازى وجها برأسه ثم ان أبا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير فى علم البارى سبحانه بالمتغيرات وزعم أن ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بأنه يلزم منه أن لا يكون البارى فى الازل عالما بأحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه * (السادسة) من الفرق المخالفين (من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل) اى رفع الايجاب الكلى (لا) بمعنى (السلب الكلى) كما زعمته الفرقة الثانية (اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيأ علم) ايضا (علمه به) لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لانه شئ آخر (ويلزم التسلسل) فى العلوم (والجواب انه تسلسل فى الاضافات) لا فى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) اى تسلسل الاضافات (غير ممتنع) كما مر غير مرة بل نقول (كيف) يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى) فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف فى مباحث العلم من الموقف الثالث (تنبيه العلم صفة زائدة) على ذاته تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وانكره المعتزلة لوجوه * الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا (فيلزم) حينئذ (تماثلهما) لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) اما (قدمهما) معا (او حدوثهما) معا لان المتماثلات يجب اشتراكها فى اللوازم (فان قيل) فى جوابهم (هذا لازم عليكم فى العالمية) فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشئ وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما فى القدم والحدوث (فما هو جوابكم) فى العالمية (فهو جوابنا) فى العلم (قلنا) لهم أن يقولوا فى دفع هذا النقض (عالميته تعالى تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم) بالمعلوم (فليسا) اى هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك فى وجه التعلق) وطريقه (التماثل اذ المختلفات) بل المتضادات (تشترك فى لازم واحد فان قيل) اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (فيم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر) الى معرفة تماثلها (فذلك) يتوصل به اليها (والا توقف) كما فى سائر الاشياء التى لا سبيل لنا الى معرفتها (سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك فى القدم والحدوث) لان المتماثلات قد تختلف فيهما (كما فى الوجود) فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره أن المتماثلين لا بد أن يتمايزا بشئ فربما

كان ذلك الشئ مبدأ لحكم مختص (الثانى) من الوجوه (انه تعالى عالم بما لانهاية له) فاذا فرض أن علمه زائد على ذاته (فيلزم) أن يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة أن العلم بشئ غير العلم بشئ آخر (والجواب ان التعدد فى التعلقات) العلمية (وهى اضافية) فيجوز لاتناهيها وأما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالما بعلم أن يكون (علمه بعلمه) ايضا زائدا على علمه (وتسلسل) العلوم الموجودة الى مالانهاية له (والجواب انه فى الاضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لاتتناهى من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات * (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (ان الله عنده علم الساعة كيف وانه) اى قوله وفوق كل ذى علم عليم دليل (لفظى) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا البارى سبحانه ليوافق ماذكرناه من الدليل القطعى على ثبوت علمه تعالى (* المقصد * الرابع فى انه تعالى حى هذا مما اتفق عليه الكل) من أهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد اطبقوا ايضا عليه) اى على انه عالم الا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حى) بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حياته لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج اوقوة الحس والحركة فهو معقول وان كان أمرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه (واما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة اومغايرة لهما على ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تتصور) الحياة بشئ من هذه المعانى (فى حقه تعالى فقالوا انما هى كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابى الحسين البصرى من المعتزلة وقال الجمهور) من اصحابنا ومن المعتزلة (انها صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحا بلا مرجح وأجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل) فى الصفات الوجودية هذا خلف (فلا بد من الانتهاء الى مالا يكون) اختصاصه به (بصفة اخرى) فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات أشار الى بطلانه بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضى) هو لذاته (الاختصاص بامر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم أن (ليس جعل ذلك) الامر الذى يقتضيه ذاته لذاته (علة صحة العلم اولى من جعلها) اى جعل ذلك الامر انه نظر الى قوله (نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل * المقصد الخامس فى انه تعالى مريد وفيه بحثان * الاول فى اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها) وتحقيقها بالبرهان ثانيا (فقال الحكماء ارادته) تعالى هى (نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية) قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق (وقال ابو الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وأبى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى ارادته تعالى (هو علمه بنفع فى الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه اواعتقاده بنفع فى الفعل) اوعلمه به (يوجب الفعل ويسميه) ابو الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد فى حقه تعالى انحصر داعيته فى العلم بالنفع ونقل عن أبى الحسين وحده انه قال الارادة فى الشاهد زائدة على الداعى (وقال) الحسين (النجار انه) اى كونه مريدا (امر عدمى وهو عدم كونه مكرها) ومغلوبا (وقال الكعبى هى فى فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفى فعل غيره الامر به وقال اصحابنا) ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انها صفة ثالثة مغايرة للعلم

والقدرة

والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) اى على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا) الضد (يمكن ان يقع بها ذاك) الضد (من غير فرق) بينهما فى امكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فان نسبته الى الاوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن أن يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والالزم ترجيح احد المتساويين) على الآخر (لا بمرجح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) اى العلم بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعا له والالزم الدور فاذن هو) اى المخصص (امر ثالث) يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما فى وقت يجوز ارادة وقوعه فى وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فتثبت صفة رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك) اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل (بل) هى صفة (تعلقها باحدهما) ووقوعه فى وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى (لا يقال) اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبى الفعل فى وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) فى ذلك الوقت على ذلك الوجه (ويمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذ (فيلزم) الايجاب و(سلب الاختيار قلنا) اى لانا نقول وقد مر مثله (وجوب الشئ بالاختيار لا ينافى الاختيار) بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو أن ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه أن يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم تلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر (وربما قال الحكماء لا نسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك فى العلم الانفعالى) التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلى الذى كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح أن يكون مخصصا كما اخترناه فى البارى سبحانه (والاصحاب) فى جواب الحكماء (يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين) فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا * (البحث الثانى ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة) ولا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تعالى (لاحتاجت الى ارادة اخرى) مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) فى الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) اى الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكانه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض) وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف أن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضرورى البطلان فكانهم أرادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذى يحدث فى المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر أن يقال

وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا أن مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثا فيه
اذلو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا أن مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا
بحدوثها ولما لم يجوّزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثة
قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا) من لزوم التسلسل فى الارادات على أن قيام الصفة بذاتها غير
معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مرّ بطلانه (خاتمة) فى ضبط مذاهب المتكلمين فى كونه تعالى مريدا
(قال الامام الرازى) فى الاربعين (كونه تعالى مريدا امّا أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) وامّا
أن لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (امّا) أن يكون (امرا سلبيا وهو أحد قولى النجار) كما مرّ من كونه غير
مغلوب ولا مكره (وامّا) امرا (ثبوتيا) ولا بدّ له من علة لامكانه فيكون امّا (معللا بذاته) تعالى (وهو
القول الآخر له وامّا معللا) بغير ذاته وحينئذ امّا أن يعلل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول اصحابنا
وامّا بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرّامية او موجود لا فى محل وهو قول الجبائية) وعبد
الجبار (من المعتزلة او قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نر أحدا ذهب اليه ويبطل الاول انا نعلمه ونشك
فى كونه مريدا و) يبطل (الثانى لزوم كون الجماد مريدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس
لزوم التسلسل) فى الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس)
خاصة (انه يلزم عرض لا فى محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة
بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها (وكون ذاته تعالى لا فى محل) كتلك الارادة
(لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لا فى محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت (* المقصد السادس
فى انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة
الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقران و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث
(لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه
تعالى حى وكل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها
وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب)
اتصافه (بالسمع والبصر ويتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها (الاولى انه حى بحياة مثل
حياتنا) المصححة للاتصاف بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها
مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة)
مع صحتها علينا بسبب حياتنا * المقدمة (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) ايضا (ممنوع بل
هما (عدم ملكة لهما) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا
(و) أما (اتصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو اول المسئلة
المتنازع فيها بيننا * المقدمة (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها
(وقد تقدم ضعفه) بأن الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها * المقدمة (الرابعة انه تعالى منزه
عن النقائص) كلها (والعمدة فى اثباته الاجماع) على أن ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ
(فليعوّل عليه) اى على الاجماع (فى هذه المسئلة ابتداء) اذ قد أطبقوا على أنه تعالى سميع بصير
(و) اذا اكتفوا بالاجماع (يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع) الدال على التنزه
(ان اثبتناها بالظواهر) من الآيات والاحاديث التى تدل على حجية الاجماع (فالظواهر الدالة
على السمع والبصر اقوى منها) اى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات
كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو أقوى فى اثبات المدعى الى التمسك بشئ يحتاج فى اثباته
الى ما هو أضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف (وان اثبتناها) اى حجية الاجماع (بالعلم
الضرورى من الدين فذلك العلم) الضرورى (ثابت فى المسئلة) التى نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا

فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك فى حجيته بالعلم الضرورى فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه * (تنبيه قد تقدم) فى مباحث العلم (ان طائفة) (يزعمون ان الادراك) أعنى السمع والبصر وسائر اخواتهما (نفس العلم) بمتعلقه الذى هو المدرك وقد أبطلناه بأنا اذا علمنا شيأ علما تاما جليا ثم أبصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللمصنف فى هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفى المحصل اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وأبو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ماذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (احتج) على نفى سماعه تعالى (بوجهين * الاول انهما تأثر الحاسة) عن المسموع والمبصر (او مشروطان به) كسائر الاحساسات (وانه) اى التأثر المذكور (محال فى حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر أو مشروطين به وان سلمنا انه كذلك فى الشاهد فلم قلتم انه فى الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به * الثانى اثبات السمع والبصر فى الازل ولا مسموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق) فى الازل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما فى سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك) بالفعل فى وقت (لا يوجب انتفاءهما اصلا) فى ذلك الوقت (* المقصد * السابع فى انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام) فانه (تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام) ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه) اذ لا طريق الى معرفته سواه (وانه) اى تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) اى هذا الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله سبحانه (به) اى بصدق الرسول (دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بأن تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذى يعلم اولا أنه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (ام لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيأ آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى فى كبراه وفرقتان أخريان ذهبوا الى صحة الثانى وقدحوا فى احدى مقدمتى الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثانى (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التى تركب منها كلامه على

زعمهم (مشروط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) اى للحرف المشروط (اول فلا يكون قديما) وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) اى من الحروف التى لها اول زمان وجودا وآخره او اجتمعا معا فيها فيكون حادثا لاقديما والكرامية وافقوا الحنابلة فى أن كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا فى كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (اصوات وحروف) كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل (يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبى وهو حادث) كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول وهى أن كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذى قالته المعتزلة (لاننكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذى يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى (ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسى (بل) نقول ليس ينحصر الدلالة عليه فى الالفاظ اذ (قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب) الذى هو معنى قائم بالنفس (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير المتغير) اى ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات (و) نزعم (انه) اى المعنى النفسى الذى هو الخبر (غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه و) أن المعنى النفسى الذى هو الامر (غير الارادة لانه قد يأمر) الرجل (بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا) فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به (وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بأن الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا (فاذن هو) اى المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة الخبر والامر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والارادة (قائمة بالنفس ثم نزعم أنه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) قال المصنف (ولو قالت المعتزلة انه) اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والامر (هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او) يصير سببا لاعتقاده (ارادته) اى ارادة المتكلم (لما امر به لم يكن بعيدا) لان ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة (لكنى لم اجده فى كلامهم) بل الموجود فيه أن مدلول العبارات فى الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفى الامر راجع الى ارادة المأمور به وفى النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقى الصفات وقد مر ما فيه (اذا عرفت هذا) الذى قررناه لك (فاعلم ان ما يقوله المعتزلة) فى كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة على المعانى المقصودة (وكونها حادثة قائمة) بغير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك) كما مر آنفا (وما نقوله) نحن ونثبته (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه) الذى ندعيه فى كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم (نفى المعنى) النفسى (واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة) القائلين بقدم الالفاظ (واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل فى غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا) اى بلا تقييد بالنفسى واللفظى (فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم) اى لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا (الا ان يبرهنوا

على

على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) وحينئذ ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن فى هذه
الالفاظ والعبارات ولاسبيل لهم الى هذا البرهان فلاحجة لهم ايضا فى تلك الادلة المطلقة (لكنا نذكر
بعض ادلتهم) التى من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلا للصناعة) الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق
فى مزالق الاقدام (وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان * الاول الامر والخبر) فى الازل
(ولامامور ولاسامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى (الثانى لو كان) كلامه تعالى
(قديما لاستوى نسبته الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالعلم) فى أن تعلقه بمتعلقاته يكون
لذاته فكما أن علمه يتعلق بجميع مايصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل مايصح تعلقه به ولما كان الحسن
والقبح بالشرع صح فى كل فعل أن يؤمر به وأن ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون
كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع فى بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم
فان القدرة كما صرح به فيما بعد لايجب تعلقها بكل مايصح أن يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن
الاول ان ذلك) السفه الذى ادعيتموه انما هو (فى اللفظ واما الكلام النفسى فلا سفه فيه كطلب
التعلم من ابن سيولد) ويرد عليه أن مايجده أحدنا فى باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن
وليس بسفه وأما نفس الطلب فلا شك فى كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون
من يطلب منه شئ محال (و) الجواب (عن الثانى أن الشئ القديم الصالح للامور) المتعددة (قد يتعلق
ببعض) من تلك الامور (دون بعض كالقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت
الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد فى الكلام ايضا من مخصص
ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها
ببعض مايصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على مامر (واما المنقول فوجوه * الاول القرآن ذكر
لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك مع قوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)
وقوله (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانهما يدلان على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثا
(الثانى) قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيأ أن يقول له كن فيكون) اذ معناه اذا أردنا شيأ قلنا له كن
(فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخرا عن الارادة) الواقعة فى الاستقبال لكونه جزاء له
(و) يكون (حاصلا قبيل كون الشئ) اى وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة (وكلاهما
يوجب الحدوث) أما التأخر عن الارادة الحادثة فى المستقبل فلان التأخر عن الشئ يوجب الحدوث
خصوصا اذا كان ذلك الشئ حادثا واقعا فى الاستقبال وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة
فظاهر ايضا دلالته على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان) ماض
فيكون قوله الواقع فى هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت
آياته ثم فصلت) فانه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التى هى أجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا
قوله (انا أنزلناه قرآنا عربيا) يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى فيكون
متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا
لان المسموع لايكون الا حرفا وصوتا (السادس انه) اى القرآن (معجز) اجماعا (ويجب مقارنته) اى
مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى فى دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) اى
وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) اى بذلك المدعى
وتصديقه (السابع انه) أعنى القرآن موصوف بأنه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة
الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام فى دعائه
(يارب القرآن العظيم ويارب طه ويس) فالقرآن مربوب كلا وبعضا (والمربوب محدث) اتفاقا (التاسع
انه تعالى اخبر بلفظ الماضى نحو انا انزلناه انا ارسلنا) ولا شك انه لا انزال ولا ارسال فى الازل فلو كان

كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع فى الماضى ولا يتصور ماهو ماض بالقياس الى الازل (العاشر النسخ) حق باجماع الامة وواقع فى القرآن وهو (رفع) او انتهاء (و) لا شئ منهما يتصور فى القديم لان (ماثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازى جعل هذين الوجهين فى الاربعين من الادلة المعقولة والحق مااختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انها تدل على حدوث اللفظ) كما لايخفى على المتأمل (وهو غير المتنازع فيه) كما تحققته (تنبيه كلامه) تعالى (واحد عندنا لما مر فى القدرة) من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان أما الاول فلان القديم لايستند الى المختار وأما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لاتتناهى (و) أما (انقسامه الى الامر والنهى والاستفهام والخبر والنداء) فانما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر او على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال فى البواقى (وقيل) كلامه (خمسة) هى الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد) من الاشاعرة هو فى الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة (وانما يصير احدها فيما لايزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها) اذ الجنس لايوجد الا فى ضمن شئ من انواعه (والجواب منع ذلك فى انواع تحصل بحسب التعلق) يعنى انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ماذكرتم بل هى انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهموه (تفريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين * الاول انه) اى الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات (قبيح وهو) سبحانه (لايفعل القبيح وهو بناء على اصلهم فى اثبات حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه (الثانى انه مناف لمصلحة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب فى كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفى ذلك فوات مصالح لاتحصى (والاصلح واجب عليه) تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به (والجواب منع وجوب الاصلح) اذ لايجب عليه شئ اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا (واما) الكذب عليه (عندنا فلثلاثة اوجه * الاول انه نقص والنقص على الله تعالى محال) اجماعا (وايضا فيلزم) على تقدير أن يقع الكذب فى كلامه (أن نكون) نحن (اكمل منه فى بعض الاوقات) أعنى وقت صدقنا فى كلامنا وهذا الوجه انما يدل على أن الكلام النفسى الذى هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان فى صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه فى الحروف والكلمات التى يخلقها فى جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب ايضا نقص فى فعله فيعود المحذور بعينه أشار الى دفعه بقوله (واعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل و بين القبح العقلى) فيه (فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى بعينه) فيها (وانما تختلف العبارة) دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلى كيف يتمسكون فى دفع الكذب عن الكلام اللفظى بلزوم النقص فى أفعاله تعالى (الثانى أنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما) اذ لايقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتنع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال (فان ماثبت قدمه امتنع عدمه واللازم) وهو امتناع الصدق عليه (باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (أن يخبر عنه على ماهو عليه وهذا) الوجه الثانى ايضا (انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا) لانه القديم (وأما هذه العبارات) الدالة على الكلام النفسى (فلا) دلالة على صدقها الا انها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذى يقابلها مع أن الاهم عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق فى الكلام النفسى واللفظى معا (خبر النبى عليه السلام) بكونه صادقا فى كلامه كله (وذلك) اى خبره عليه السلام

بصدقه

بصدقه (يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما (فان قيل) صدق النبى انما يعلم بتصديقه تعالى اياه و(انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اى صدق النبى (اذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب أن يكون كلامه صدقا فصدق النبى انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبى كما فعلتم (قلنا التصديق بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فعلى لا قولى ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم أن للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه فى خطبة الكتاب ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من أن الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى أنه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

* (المقصد الثامن فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل) احدى عشرة (فالمقدمة) هى انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التى هى الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا) فى نفيها (على انه لا دليل عليه) اى على ثبوت صفة أخرى (فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه) لما مر من أن عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بأن (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لعرفناها) لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا يدل شئ منهما على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) اى التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبى عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات آخرى (او) بأن نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين (و) لكن (لا يمتنع كثرة الهالكين) بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته (واثبت بعض) من المتكلمين (صفات اخر) بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة (الاولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة كما أشار اليه بقوله (اثبته الشيخ) ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) اى دون البقاء

(كما فى اوّل الحدوث) بل يتجدّد بعده صفة هى البقاء (وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعنى أن البقاء حصل بعد مالم يكن والحدوث زال بعد أن كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به (فلو دل ذلك) الذى ذكرتموه فى البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا لكان الحدوث) ايضا وجوديا (زائدا) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم فى الدلالة على الوجود فى الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله أعنى الوجود (ولزم التسلسل) فى الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لابدّ أن يكون حادثا مع أن الشيخ معترف بأن الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه أن تجدّد الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها وجودية كتجدّد معية البارى تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) اى نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضى ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازى) وجمهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى) لا امر زائد عليه (لوجهين * الاوّل لو كان) البقاء (زائدا لكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله (و) حينئذ (يتسلسل) البقاءآت المترتبة الموجودة معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل فى وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب أن ما تكرّر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مرّ (الثانى لو احتاج) البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لزم الدور) لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده فى الزمان الثانى معلل به (والا) اى وان لم يحتج البقاء الى الذات (لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات) مع استغنائه عن غيره ايضا (فكان) البقاء (هو الواجب الوجود لانه الغنىّ المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من أن وجوده فى الزمن الثانى معلل به ممنوع غاية ما فى الباب أن وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق تحققهما معا * تنبيه اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود فى الزمان الثانى امر زائد على الذات) يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون أن الوجود فى الزمان الثانى زائد على الذات (و) أخرى (بأنه معنى يعلل به الوجود فى الزمان الثانى واوّل الوجهين) للنافين (ينفى) المعنى (الاوّل) من معنيى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفى الثانى لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود فى الزمان الثانى لا يلزم أن يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثانى) ينفى المعنى (الثانى) دون الاوّل اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات فى وجوده الى البقاء الذى هو الاستمرار فلا يلزم الدور * الصفة (الثانية القدم واحاله الجمهور متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم) وجودىّ (زائد) على ذاته (واثبته ابن سعيد) من الاشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (ما مرّ فى البقاء) وتصويره ههنا أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم فى اوّل زمان حدوثه بل بعده فقد تجدّد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذى هو التقدّم بلا نهاية لا بمجرّد مدة متطاولة (بابطاله) اى ما مرّ مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شئ منهما وحمل ما مرّ على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته (و) الذى (يخصه) اى يختص بابطاله (انه ان اراد به) اى بالقدم (انه لا اوّل له فسلبىّ) فلا يتصوّر كونه وجوديا (او انه صفة لاجلها لا يختص) البارى سبحانه (بحيز كما فسره) اى كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ ابو اسحاق الاسفرائنى) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا فى حيز كما أن المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك أن هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لا فى حيز

فان قلت

فان قلت هذا السلبي معلل بالقدم لانفسه قلت ان الصفات السلبية لاتعلل بخلاف الثبوتية (اوغيرهما) من المعانى (فالتصوير) اى فعليه تصوير ذلك المعنى المراد أولا (ثم التقرير) والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا (هذا) الذى أوردناه ههنا فى ابطاله (منضم الى ماسبق) فى مباحث الامور العامة (من أنه) اى القدم امر (اعتبارى) لاوجود له فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا * الصفة (الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء فى قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود) الاستواء حينئذ (الى) صفة (القدرة قال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق * اى استولى وقال الآخر *

فلما علونا واستوينا عليهم * تركناهم صرعى لنسر وطائر * اى استولينا (لا يقال الاستواء) بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) اى يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تعالى (وايضا لا فائدة لتخصيص العرش) لان استيلاءه يعم الكل (لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار) ألا ترى أن الغالب لايشعر به كما فى قوله والله غالب على أمره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من أسند اليه الاستيلاء فى امر مخصوص (وعن الثانى بأن الفائدة) هى (الاشعار بالاعلى على الادنى اذ مقرر فى الاوهام ان العرش اعظم الخالق) فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ماهو المشهور من التنبيه بالأدنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الأدنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى (وقيل هو) اى الاستواء ههنا (القصد) فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) اى قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك يعدى بالى) كالقصد (دون على) كالاستيلاء (وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه) اى الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها (ولم يقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل) فى اثباته (على الظواهر) من الآيات والاحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو أن يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الاجسام * الصفة (الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شئ هالك الا وجهه اثبته الشيخ فى احد قوليه وابو اسحاق الاسفرائينى والسلف صفة) ثبوتية (زائدة) على مامرّ من الصفات (وقال فى قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله) أعنى الاستواء (فى عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال (تنبيه * الوجه وضع) فى اللغة (للجارحة) المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها فى حقه تعالى (ولم يوضع لصفة اخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب) اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين) وهو أن يتجوّز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقى هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وماسواه هالك غير باق * الصفة (الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين (وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقته بيدى اى بقدرة كاملة) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع أن الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشريف) وتكريم له (كما اضاف الكعبة الى نفسه) فى قوله أن طهرا بيتى للتشريف مع أنه مالك للمخلوقات كلها (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة بل) اليد مجاز (عن القادرية بناء على اصلهم) الذى هو نفى الصفات واثبات الاحوال (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو فى غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد فى بعض النسخ بدله وقيل صلة اى لفظة بيدى زائدة كما فى قوله * دعوت لما نابنى مسورا * فلبى فلبى يدى مسور * وهو فى غاية الركاكة

(وتحقيقه كما فى الاول) اى كالتحقيق الذى ذكرناه فى الوجه من أنه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة * الصفة (السادسة العينان قال تعالى تجرى بأعيننا ولتصنع على عينى وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه مامرّ آنفا) فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لانعرفها يوجب الاجمال فوجب أن يجعل مجازا عن البصر أو عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم * الصفة (السابعة الجنب قال تعالى) أن تقول نفس (ياحسرتا على مافرطت فى جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد فى امر الله كما قال الشاعر * اما تتقين الله فى جنب عاشق * له كبد حرّى وعين ترقرق *) اى تلمع وتتحرك ورقراق الشراب ماتلألأ منه اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار فى الحملاق (او اراد الجناب يقال لاد بجنبه اى بجنابه) وحرمه * الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) فى اثناء حديث مطوّل (فيضع الجبار قدمه فى النار) فتقول قط قط اى حسبى حسبى وفى رواية أخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفى أخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار او بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية انس فى اثناء حديث وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها * الصفة (التاسعة الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفى رواية ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة وأما وجه التأويل فكما فى اليدين * الصفة (العاشرة اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه) وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر * الصفة (الحادية عشرة التكوين اثبته الحنفية) صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات أعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق (قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون أثرا للقدرة وأثر التكوين هو الكون (الجواب ان الصحة هى الامكان وانه للممكن ذاتى) فلا يصلح اثرا للقدرة) لان ما بالذات لا يعلل بالغير (بل به) اى بامكان الشئ فى نفسه (تعلل المقدورية) فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون) اى كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه (فاستغنى عن) اثبات (صفة أخرى (كذلك) اى يكون أثرها الكون (فان قيل المراد) بالصحة التى جعلناها أثرا للقدرة هو (صحة الفعل) بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل (لا صحة المفعول فى نفسه) وهذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لا يمكن تعليله بغيره وأما الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة (فان القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشئ المقدور له (فلا يحصل بها منه (احدهما بعينه) بل لابد فى حصوله من صفة أخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين (قلنا كل منهما) اى من ذينك الطرفين (يصلح اثرا لها) اى للقدرة (وانما يحتاج صدور أحدهما) بعينه عنها (الى مخصص) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذ (لاحاجة الى مبدأ للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد فى حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفى فوجدت بردها فى كبدى ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان فى كف فلان اى فى تدبيره فالمقصود من الحديث بيان ألطافه فى تدبيره له وبيان انه وجد روح ألطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة وقد ورد فى الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول بظهور تباشير الخير والنجح فى كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا ابدت ازهارها

فعنى

فمعنى ضحك ظهور تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان (* المرصد الخامس * فيما يجوز عليه تعالى) اى يجوز أن يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان * المقصد * الاول فى الرؤية والكلام فى الصحة وفى الوقوع وفى شبه المنكرين فههنا ثلاث مقامات المقام الاول فى صحة الرؤية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى أنه تعالى يصح أن يرى ومنعه الاكثرون) قال الآمدى اجتمعت الائمة من اصحابنا على أن رؤيته تعالى فى الدنيا والاخرى جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فأثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز أن يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا فى أنه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته (ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الرؤية بالضرورة) فان الحالتين وان اشتركتا فى حصول العلم فيهما الا أن الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيأ علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وأن فى الثانية زيادة ليست فى الاولى (قالت الفلاسفة هى) اى تلك المغايرة والزيادة (عائدة الى تأثر الحدقة) لا الى زيادة فى الانكشاف هى الرؤية والابصار (لوجوه * الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه) اى هذا التخيل (عن نفسه اصلا) وما ذلك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها فى الحدقة بعد أن زالت الرؤية * (الثانى ان من نظر) بالاستقصاء (الى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينيه الى شئ ابيض) فانه (يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة) فقد تحقق أن حدقته تأثرت عن الخضرة وبقى صورتها فيها بعد التحول * (الثالث ان الضوء القوى يقهر الباصرة) وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائى بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما (فلولا تأثرها) اى تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الامر (كذلك قلنا كل ذلك) الذى ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الابصار (واما عود) تلك الزيادة التى هى (الابصار اليه) اى الى التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هى) اى فلا الابصار بتأويل الرؤية (هو) اى تأثر الحاسة (ولا) هى (مشروطة به عندنا) فجاز أن يرى الله سبحانه من غير أن يتأثر عنه الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو ان الرؤية أمر يخلقه الله فى الحى ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الحكماء (ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا فى جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد فى الاحاديث الصحيحة (و) أن (يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم فى ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفى جهة وأما الذى لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقد استدل عليه) اى على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين * المسلك الاول النقل) وانما قدمه لانه الاصل فى هذا الباب (والعمدة) من المنقولات فى ذلك (قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى والاحتجاج به من وجهين * الاول ان موسى) عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل

لا لطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله و يمتنع لا يكون نبيا كليما) وقد وصفه
الله تعالى بذلك فى كتابه بل ينبغى أن لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة
والاعمال الصالحة * (الثانى انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن فى نفسه
وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم (الاعتراض
اما على الاول فمن وجوه * الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى
لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع) سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه
قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) ابى الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائى واكثر
البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا) والصواب أن يقال
لو كانت الرؤية المطلوبة فى أرنى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل
بمعنى العلم الا أن استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لا تجوز الا
لدليل) ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئى المؤدى الى رؤيته
فيكون الطلب للرؤية ايضا (ثم) نقول (يمتنع حملها) اى حمل الرؤية المطلوبة (عليه) اى على العلم
الضرورى (ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل)
لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك (واما ثانيا فلان الجواب
ينبغى ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفى للرؤية) لا للعلم الضرورى (باجماع المعتزلة) فلو حمل
السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا * (الثانى) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسأله اراءة
ذاته بل (سأله ان يريه علما) وامارة (من اعلامه) وأماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام أنظر
الى علمك (فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه) فقال أنظر اليك (نحو واسأل القرية) اى أهلها
فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضا والمعنى أرنى علما من أعلامك أنظر الى علمك (وهذا تأويل
الكعبى والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الا لدليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما اولا
فلقوله لن ترانى) فانه نفى لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من أعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال
حينئذ (واما ثانيا فلان تدكدك الجبل) الذى شاهده موسى عليه السلام (من اعظم الاعلام) الدالة
عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) اى العلامة الدالة على الساعة
المستفاد من قوله لن ترانى على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم
رؤيتها لان الآية فى تدكدك الجبل لا فى استقراره * (الثالث) من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه)
لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا أرنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه
فى قوله أرنى (ليمنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى) وفيه مبالغة
لقطع دابر اقتراحهم وفى اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤل (وهذا تأويل الجاحظ
ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر) فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان)
موسى (مصدقا بينهم لكفاه) فى دفعهم (أن يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب
ما لا يليق بجلال الله كما) زجرهم و(قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا)
اى وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه (لم يصدقوه) ايضا (فى الجواب)
بلن ترانى اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون
هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة (واما ثانيا فلانهم
لما سألوا وقالوا أرنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى
فى زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس فى أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم
لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس فى ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه

بل)

بل) جازأن يكون (ذلك) الاخذ (لقصدهم اعجاز موسى) عن الاتيان بما طلبوه (تعنتا) مع كونه ممكنا
فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر قولهم ان نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم أنزل
علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا فى نفسه (فأظهر الله) عليهم (ما يدل على
صدقه معجزا) ورادعا لهم عن تعنتهم * (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه
(وان علم استحالتها) بالعقل (ليتأكد دليل العقل بدليل السمع) فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد
الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة فى العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل
هذا السؤال وفعله (فعل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (ارنى كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال
بلى ولكن ليطمئن قلبى) فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده و يعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب
ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كما مر صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك
يؤول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهو أنه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحى ليعلم أنه من
عند الله وضعفه أنه خاطب الرب وجبريل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف
يطلب منه (و) تارة (بما يقوى) وهو ماروى من أنه أوحى الله تعالى اليه انى اتخذت انسانا خليلا
وعلامته انى احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع
انه كان يمكنه) اى يمكن موسى (ذلك) اى طلب التأكد (من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن) من الرؤية
بأن يطلب اظهار الدليل السمعى على أستحالتها بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء
خصوصا الانبياء * (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك فى نبوته
(مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل
قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى أنه تعالى واحد وأنه كلف عباده بأوامر ونواه تعريضا لهم
الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته وأما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز أن
لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته (او) يعلم موسى امتناع الرؤية و(السؤال)
بطلبها (صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبى المصطفى) المختار (بالتكليم فى معرفة
الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و) دون (من حصل طرفا من علم الكلام هى البدعة
الشنعاء) والطريقة العوجاء التى لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتججنا بلزوم العبث) على تقدير
العلم بالاستحالة (وهو مما تنزه عنه من له أدنى تميز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله
تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم (لا يعد من الصغائر) بل من الكبائر التى يمتنع
صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول (فى جوازها من الانبياء ما سيأتى) من
المنع والتفصيل (واما على الوجه الثانى) اى الاعتراض عليه (فمن وجهين * الاول انه علق الرؤية على
استقرار الجبل اما حال سكونه او) حال (حركته الاول ممنوع والثانى مسلم بيانه انه لو علقه) اى وجود
الرؤية (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذى هو الاستقرار وهو باطل (فاذن
قد) تعين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) فى (ان الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق
الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته (والجواب انه علقه على استقرار
الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار فى الكلام (وانه) اى
استقرار الجبل من حيث هو (ممكن قطعا اذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وايضا
فاستقرار الجبل عند حركته) اى فى زمانها (ليس بمحال اذ فى ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة)
ولا محذور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) اى كونهما مجتمعين لا وقوع شئ منهما فى وقت
الآخر بدل صاحبه * (الثانى) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية
او امتناعها بل بيان عدم وقوعها العدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا أو ممتنعا فلا يلزم امكان

المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشئ) فى الكلام قصدا بالذات (ويلزم) منه لزوما قطعيا (و) الحال (ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذى هو ممكن فى نفسه (فاما أن يقع المشروط فيكون) هو ايضا (ممكنا والا فلا معنى للتعليق به و) ايراد (الشرط والمشروط) لانه حينئذ منتف على تقديرى وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر فى اللغة من مثل قولنا ان ضربتنى ضربتك هو الرابط فى جانبى الوجود والعدم معا لا فى جانب العدم فقط كما هو المعتبر فى الشرط المصطلح (* تذنيب * كل ماستتلوه عليك) فى المقام الثانى (مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا نطول بذكرها) ههنا (الكتاب) كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب * (المسلك الثانى) من مسلكى صحة الرؤية (هو العقل والعمدة) فى المسلك العقلى (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) ابى الحسن (والقاضى) ابى بكر (واكثر أئمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) ايضا وذلك (لانا نرى الطول والعرض) فى الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى تركب منها الجسم (فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال وجودهما وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفائها عند العدم) فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق (ولولا تحقق امر) مصحح (حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك) اى اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحا بلا مرجح) لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفى الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) المصححة للرؤية (لابد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد) وهو صحة كون الشئ مرئيا (بالعلل المختلفة) وهى الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) فى مباحث العلل (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما) فان الاجسام لا توافق الالوان فى صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح أن يكون) (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه (واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هى) اى العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية متحققة فى حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ) الاشعرى (يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية) لشئ (تحقق الرؤية له وانما لا نرى) هذه الاشياء التى ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) اى بعدم رؤيتها فانه تعالى أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه النكير) اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية (و) نحن نقول (ماهو) اى انكاره (الا استبعاد) ناشئ عما هو معتاد فى الرؤية (والحقائق) اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع (لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات ولا شبهة فى أن الرؤية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة فى سائر المحسوسات (ثم الاعتراض عليه) بعد النقض المذكور (من وجوه * الاول لا نسلم انا نرى العرض والجوهر) معا (بل المرئى) هو (الاعراض

فقط قولك نرى الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما
الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك) اى كونهما مقدارا قائما بالجسم (بما فيه
كفاية) فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على نفى الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة
وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته (ونزيد ههنا) لابطال وجود المقدار العرضى (انا لو فرضنا
تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جدا (وان لم يخطر ببالنا شئ
من الاعراض) فعلم انه لا حاجة فى الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض
قائم بها (وايضا فالامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذى هو
المقدار (بها اولا لقام) المقدار الواحد (بها) اى بتلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفاصلة وهو
ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد
(عرضا) قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فمرجع الطول الى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص
فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب * (الثانى) من وجوه الاعتراض (لا نسلم احتياج الصحة
الى علة لانها الامكان والامكان عدمى) لما تقدم فى باب الامكان) والعدمى لا حاجة به الى علة (والجواب
جدلا المعارضة بما سبق فيه) اى فى باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا (و) الجواب
(تحقيقا أن المراد بعلة صحة الرؤية) كما صرح به الآمدى (ما يمكن أن يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر فى الصحة
واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى (ونعلم) ايضا
(بالضرورة انه) اى متعلق الرؤية (امر موجود) لان المعدوم لا تصح رؤيته قطعا * (الثالث) من تلك
الوجوه (لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة أما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا)
بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول (صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان
ما يسد كل) منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل أن يرى
الجسم عرضا او العرض جسما (واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر) فى مباحث
العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا
أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى أن متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) اى من الجوهر
والعرض (فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما) من الهويات (واما خصوصية
تلك الهوية وجوهريتها او عرضيتها فلا) ندركها (فضلا عن) ادراك (انها اى جوهر او عرض هى
واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله
الفلاسفة) حيث يزعمون أن المرئى بالذات هو الالوان والاضواء وأما الاجسام فهى مرئية بالعرض
والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر) هى اعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اى
بتلك الجواهر (وربما نغفل عن ذلك) التفصيل (حتى لو سئلنا عن كثير منها) اى من تلك الجواهر
والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها اذ كنا) اى زمان كنا (ابصرنا الهوية ولو لم يكن
متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية
(الامر الذى به الافتراق) بينها اعنى خصوصية هوية زيد مثلا (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية
الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة
لنا فقد تحقق أن متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه
فتصح رؤيته * (الرابع) من وجوه الاعتراض (لا نسلم أن المشترك بينهما) اى الجوهر والعرض (ليس الا
الوجود أو الحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات
العامة (والجواب أنا قد بينا أن متعلق الرؤية) الذى فسرنا به علة الصحة (هو ما يختص بالموجود والا لصح
رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما

فلا يصح شئ منهما متعلقا للرؤية (وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية) لان متعلقها يجب أن يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذى نعلمه فيهما) اى فى الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها امتاز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث) وقد ابطلناه ايضا (واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب * (الخامس لانسلم أن الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) اى عدميا (والجواب ماسبق من أن المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لا ما يؤثر فيها (و) لا شك فى انه (لا يصلح العدم لذلك) اى لكونه متعلق الرؤية (فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدميا (قلنا وذلك) اى كون الوجود مسبوقا بالعدم (امر اعتبارى لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا * (السادس لانسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة هى تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب أن يكون الاشتراك فى الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم فى صدر الكتاب وقد أجاب الآمدى عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ماذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال (والجواب أن لا معنى للوجود الا كون الشئ له هوية) لما عرفت من أن الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) اى كون الشئ ذا هوية يمتاز بها (امر مشترك) بين الموجودات بأسرها (بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق) كالانسانية والفرسية وغيرهما (وألزمتم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا (فسمات الاشياء) اى خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض (وهى هيئات) وخصوصيات (للهويات) المتمايزة بذواتها (وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لاسترة به فما ذكره الشيخ من أن وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشئ ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى بل اراد أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذى ادعاه الشيخ على مامر فى الامور العامة انما هو باعتبار ماصدقا عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه و بين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا أن مانقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم أن هذا المقام مزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذى حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى اول عارض) يظهر ببادى الرأى كما ركن اليه من حكم بأن كلام الشيخ فى مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافى ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه (ولله العون والمنة فى ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق * (السابع) من الاعتراضات (لانسلم أن علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة فى القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما فى الحوادث (لجواز أن يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قدمناه اليك) وهو بيان أن المراد بعلة

صحة

صحة الرؤية متعلقها وأن متعلقها هو الوجود مطلقا أعنى كون الشئ ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما فى الشبح المرئى من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف فى ترويج المسلك العقلى لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية اصلا وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا أن ادراكها اجمالى لا تمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذى بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا ترى الى قولك كل شئ فهو كذا وفى هذا الترويج تكلفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل فاذن الاولى ما قد قيل من أن التعويل فى هذه المسألة على الدليل العقلى متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى من التمسك بالظواهر النقلية وقدمر عمدتها (المقام الثانى فى وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة) اى فى الدار الآخرة (قال الامام الرازى) مستدلا على وقوع الرؤية (الامة فى هذه المسألة على قولين) فقط الاول (يصح ويرى و) الثانى (لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا) مع القول بالصحة انه (لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع) على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع فى النفى والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا (وهو) اى هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآمدى (لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه) كما اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية (او نفى ما اثبته) كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة الكلية وأما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة فى احدى المسألتين ولاخرى فى أخرى كما فيما نحن بصدده واليه أشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع) ولا يخرقه (بل كل واحد) من قولى التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتى المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى (وذلك) الذى ذكرناه فى مسألتنا هذه (كما فى مسألة قتل المسلم بالذمى والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما) معا كالحنفية (وناف لهما) معا كالشافعية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به أحد من الائمة ولكن لو قيل به (لا يكون خارقا للاجماع) بل موافقة للمثبت فى مسألة وللنافى فى مسألة أخرى (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعا عنه) بل يكون جائزا (بالاجماع) فهذا المسلك فى اثبات الوقوع مردود (والمعتمد فيه مسلكان * المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج) بالآية الكريمة (ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه (قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم) اى انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اى ما ينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اى منتظرة وقول الشاعر * وان يك صدر هذا اليوم ولى * فان غدا لناظره قريب * اى لمنتظره (و) جاء (بمعنى التفكر) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (بفى يقال نظرت فى الامر الفلانى) اى تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ (باللام يقال نظر الامير لفلان) اى رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه * فيا نظرة كادت على وامق تقضى * والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية) فتكون واقعة فى ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجوه * الاول لا نسلم ان) لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فمعنى الآية

نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر * ابيض لا يرهب النزال ولا * يقطع رحما ولا يخون الى *) اى نعمة
ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما فى قوله * فهل لكم فيما الى فاننى * طبيب بما اعيى النطاسى حذيما
اى فيما عندى ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته (والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة
قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشارة) مع أن الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام
والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤيته تعالى فانها أجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة
الوجه لا فى الانتظار المؤدى الى عبوسه * (الثانى أن النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر
وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام *) ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر
الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه (وقال * وجوه ناظرات يوم بدر *
الى الرحمن يأتى بالفلاح *) اى منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح (وقال * كل الخلائق ينظرون سجاله *
نظر الحجيج الى طلوع هلال *) اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب لا نسلم ان
النظر ههنا) اى فيما ذكر من الامثلة (للانتظار ففى الاول اى يرون بلالا كما يرى الظماء ماء) يطلبونه
ويشتاقون اليه (ولا يمتنع حمل النظر المطلق) عن الصلة كالمذكور فى المشبه به (على الرؤية) بطريق
الحذف والايصال (انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها) اى غير الرؤية كالانتظار * (وفى الثانى
اى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع اليه الايدى فى الدعاء او) ناظرات (الى
آثاره) اى آثار الله (من الضرب والطعن) الصادرين من الملائكة التى أرسلها الله تعالى لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا * وجوه ناظرات يوم بكر * وأن قائله شاعر من اتباع
مسيلمة الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن
مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر * (وفى الثالث اى يرون سجاله ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة
(للرؤية) كما مر (آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا) يصح حمله عليه فى الآية (اذ لا يصلح بشارة
لما مر) من أن انتظار النعمة غم ووصولها سرور * (الثالث) من وجوه الاعتراض (ان النظر مع الى)
حقيقة (لتقليب الحدقة) لا للرؤية (يقال نظرت الى الهلال فما رأيته) ولو كان بمعنى الرؤية لكان
متناقضا (ولم ازل أنظر الى الهلال حتى رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه
(وانظر كيف ينظر فلان الىّ والرؤية لا ينظر اليها) وانما ينظر الى تقليب الحدقة (وقال تعالى
وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون) فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا (ولانه
يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة
للرؤية بل هى احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئى (هذا) كما ذكرناه
(وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها
والا لزم الاشتراك (ولا ملزومها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا
للتجوز (ثم) نقول (انه للرؤية مجاز و) الكنه مجاز (لا يتعين) كونه مرادا فى الآية (لجواز ان يراد ناظرة الى
نعم الله ولم) اى ولاى شئ (يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى) حقيقة (للرؤية
بالنقل) الذى مرّ ذكره فلا يكون حقيقة فى غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة
لا يجدى نفعا اذ (قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح) نقله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع
الهلال فلم ار الهلال و) ان سلمناه قلنا (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن
قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته) اى الى مطلع الهلال (والبواقى) من الامثلة (كلها مجازات)
اى النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذى هو الرؤية على سببها
الذى هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة فى التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله فى الآية
على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذى يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله (مع ان الاشباه

التى

التى يمكن اضمارها كثيرة) كنعمة الله وجهة الله وآثار الله (ولا قرينة) ههنا (معينة) لبعضها (فالتعيين تحكم لا يجوز لغة) فوجب المصير الى المجاز المتعين (ثم) نقول ايضا (تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا فى الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية يكفيه التجوز) وحده (فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا (للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور) فلتحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شئ وهو المطلوب (وانت لا يخفى عليك أن امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة) جدا وحينئذ (لا تصلح) هذه الظواهر (للتعويل عليها فى المسائل العلمية) التى يطلب فيها اليقين * (المسلك الثانى فى اثبات الوقوع (قوله تعالى فى الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم فلزم) منه (كون المؤمنين مبرئين عنه) فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن (والمعتمد فيه) اى فى اثبات الوقوع بل وفى صحته ايضا (اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين * (المقام الثالث فى شبه المنكرين وردها وتنقسم) تلك الشبه (الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث * الاولى شبهة الموانع) وهى أن يقال (لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالى باطل) بطلانا ظاهرا وأما (بيان الشرطية) فهو انه (لو جازت رؤيته تعالى لجازت فى الحالات كلها لانه) اى جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انفكاكه عنه فى شئ من الازمنة (فجازت رؤيته الآن) قطعا (ولو جازت رؤيته) الآن (لزم أن نراه) الآن (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) فى زمان (وجب حصول الرؤية) فى ذلك الزمان (والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة) رافعة للثقة عن القطعيات (وشرائط الرؤية) ثمانية امور * الاول (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفى بانتفائها (و) الثانى (كون الشئ جائز الرؤية مع حضوره للحاسة) بأن تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ آخر (و) الثالث (مقابلته) للباصرة فى جهة من الجهات أو كونه فى حكم المقابلة كما فى المرئى بالمرآة (و) الرابع (عدم غاية الصغر) فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا (و) الخامس (عدم غاية اللطافة) بأن يكون كثيفا اى ذا لون فى الجملة وان كان ضعيفا (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها (و) السابع عدم غاية (القرب) فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو أن يكون مضيأ بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا فى بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه فى حضوره للحاسة المعتبر فى الشرط الثانى (ثم لا يعقل من هذه الشرائط فى حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون) الست (البواقى) منها (مختصة بالاجسام وهما) اى الشرطان المعقولان فى رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته (والجواب) عن هذه الشبهة أما اولا فهو (انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه (لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الكل فى حصول الشرائط) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بطرفى المرئى من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى ويخرج منها) اى من العين (الى وسطه خط قائم عليه) اى على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (الى مثلثين قائمى الزاوية) الواقعة عن جنبتى الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة ووتر القائمة) فى المثلث (أطول من وتر

الحادّة فلم تكن أجزاء المرئىّ متساوية فى القرب والبعد) بالنسبة الى الرائى بل يكون وسط المرئىّ
اقرب اليه من طرفيه فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لانانقول نفرض هذا التفاوت)
الذى ذكرتموه فى هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا
فرض أنه (بعد المرئىّ بقدر ذلك) البعد الذى لطرفيه (وجب أن لايرى اصلا واذا يرى فهذا
البعد لا اثرله فى عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية فى حصول شرائط
الرؤية وبعضها غير مرئىّ فلا تجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) اى صاحب اللباب
معترضا على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه أن نراه كبيرا) وانما يلزم ذلك أن لو كانت رؤيته
صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع (فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق
الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى المرئىّ وسعتها) فان القائلين بالانطباع
ذهبوا الى أن صورة المرئىّ انما ترتسم من الرطوبة الجليدية فى زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته
عند المرئىّ وأن اختلافه بالصغر والكبر فى الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا
اذا قرب المرئىّ فى الغاية او بعد) فى الغاية (صارت) الزاوية (لسعتها فى الغاية) حال القرب (او لضيقها
فى الغاية) حال البعد (كالمعدومة فانعدمت الرؤية) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف (وضعفه
ظاهر بناء على تركب الاجزاء التى لا تتجزى) اذ على هذا التقدير ان رآى الاجزاء كلها وجب أن يرى
الجسم كما هو فى الواقع سواء كان قريبا أو بعيدا وذلك (لان رؤية كل) منها أو بعضها (اصغر مما هو عليه
توجب الانقسام) فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه (ورؤيته) اى رؤية كل من الاجزاء (اكبر مما
هو عليه بمثل) أو بازيد منه (توجب ان لا يرى الاضعافا ضعفا) أو اكبر من ذلك وهو باطل قطعا (و) رؤيته
اكبر (باقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا
بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت
بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها
ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجويز جبال شاهقة) بحضرتنا (لانراها)
وهو سفسطة (قلنا هذا معارض) اى منقوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية تجوز نقائضها
مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال فى الجبال الشاهقة التى لانراها فانا نجوز
وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزها
لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) المذكور (ماذكرتم) من وجوب الرؤية
عند اجتماع شرائطها (لوجب ان لا نجزم به الا بعد العلم بهذا) واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر
بباله هذه المسألة ولانه ينجرّ الى أن يكون) ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا
وأما ثانيا فهو أنا (سلمنا الوجوب) اى وجوب الرؤية (فى الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكنا
نقول (لم يجب) اى لماذا يجب وجود الرؤية (فى الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية فى الغائب
غير ماهية الرؤية فى الشاهد فجاز اختلافهما فى اللوازم) والشرائط (كما يشترط فى الشاهد الشروط
الستة دون الغائب) وحينئذ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب * (الثانية)
من تلك الشبه (شبهة المقابلة وهى ان شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة اوما
فى حكمها نحو المرئىّ فى المرآة وانها) اى المقابلة (مستحيلة فى حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة
والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كما مر) من أنّ الاشاعرة جوّزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه
بل جوّزوا رؤية أعمى الصين بقة اندلس (أو فى الغائب) لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجاز أن لا يشترط
فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه على ما فى اللباب أن المراد من الرؤية انكشاف
نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف

على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحيز وفى عدمه (الثالثة) منها (شبهة الانطباع وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذ لا يتصور له صورة تنطبع فى حاسة (والجواب مثل مامر) وهو أن نمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او فى الغائب لاختلاف الرؤيتين (واما) الشبه (السمعية فأربع) لاست كما وقع فى بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فمعنى قولك ادركته ببصرى معنى رأيته لا فرق الا فى اللفظ (او هما) امران (متلازمان لا يصح نفى احدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصرى ولا عكسه (فالآية نفت أن تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية فى مقام المبالغة (فى جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بدأن يفيده ما يقابله فلا يراه شئ من الابصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة لما ذكرنا (ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى) فانه ذكره فى اثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثانى عدل وكلاهما كمال (والجواب اما عن الوجه الاول فى الاستدلال بالآية فمن وجوه * الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئى) اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اى ملحقون) وأدركت الثمرة اى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اى بلغ (ثم نقل الى الرؤية (المحيطة) لكونها أقرب الى تلك الحقيقة (والرؤية المكيفة) بكيفية الاحاطة (اخص مطلقا (من) الرؤية (المطلقة فلا يلزم من نفيها) اى نفى المحيطة عن البارى سبحانه لامتناع الاحاطة (نفيها) اى نفى المطلقة عنه (قوله لا يصح نفى احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح أن يقال رأيته وما ادركه بصرى اى لم يحط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثانى) من وجوه الجواب (أن تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية (وقد دخل عليها النفى فرفعها اورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الابصار (اسناد النفى الى الكل) بأن يلاحظ اولا دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفى الاسناد الى الكل) بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثانى لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا (هذا) ما نقوله (لو ثبت ان اللام فى الجمع للعموم والاستغراق (والا عكسنا القضية) وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة فى قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفى يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) اى الآية (وان عمت فى الاشخاص) باستغراق اللام (فانها لا تعم فى الازمان) فانها سالبة مطلقة لا دائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى فى الدنيا * الرابع) منها (ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك) النفى المذكور فى الآية (نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا) كما هو العادة فلا يلزم نفى الرؤية بالجارحة مطلقا (واما عن الوجه الثانى) اى وأما الجواب عن الوجه الثانى من وجهى الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) البارى (بأنه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فأين الدليل عليه) واذا ثبت أن سياق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك وانما المدح فيه) اى فى عدم الرؤية (للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما فى الشاهد * الثانية) من الشبه السمعية (انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية) فى موضع من كتابه (الا وقد استعظمه وذلك فى ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا) اى مجاوزا للحد (مستكبرا) رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها (بل كان ذلك

(نازلا منزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) اى عيانا (فاخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون) ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها فى الحال * الآية (الثالثة يسألك أهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى) الله (ذلك) السؤال (ظلما وجازاهم به فى الحال) باخذ الصاعقة (ولو جاز) لكونه مرئيا (لكان سؤالهم) هذا (سؤالا لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة) فى الآية الاولى (واستكبر انزال الكتاب) فى الآية الثالثة (مع امكانهما) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله) اى منعه (حين طلبوا) امرا ممتنعا (وهو ان يجعل لهم الها اذ قال انكم قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا فى المسلك النقلى من مسلكى صحة الرؤية (الثالثة) من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى لن ترانى ولن للتأبيد واذا لم يره موسى) ابدا (لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفى) المؤكد (فى المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه) اى الموت (ابدا و) لاشك انهم (يتمنونه فى الآخرة) للتخلص عن العقوبة (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) اويرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء حصر تكليمه للبشر فى الوحى الى الرسل وتكليمه اياهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم (واذا لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا) واذا لم يره هو أصلا لم يره غيره ايضا اذ لاقائل بالفرق (والجواب أن التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحى كلام يسمع بسرعة (وماذا فيه من الدليل على نفى الرؤية تذنيب الكرامية) والمجسمة (وافقونا فى الرؤية وخالفونا فى الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا مافى حكمها (اذ يمتنع ذلك فى الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة فى أن مالا يكون فى جهة قدام الرائى ولا مقابلا له اوفى حكم المقابل لايرى موافقين فى ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم فى أصل الرؤية (والجواب انا نمنع الضرورة وماذلك) اى ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الا كدعوى الضرورة فى ان كل موجود فانه فى جهة وحيز ومالیس فى حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) اى فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على أن حصر الموجود فيما ذكرتم وهمى مما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التى ادعاها الكرامية والمجسمة فى الرؤية * (المقصد الثانى فى العلم بحقيقة الله والكلام فى الوقوع والجواز وفيه مقامان * المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من اصحابنا والمعتزلة (لنا وجهان * الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجبا) لايقبل العدم (ازليا) لايسبقه عدم (ابديا) لايلحقه عدم (ليس بجوهر ولا فى مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدى كل ماندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولاشك أن العلم بهذه الصفات لايوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهى فى حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هى عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها (كمالا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص) اعنى جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها فى حد نفسها (الثانى ان كل مايعلم منه) من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك (لايمنع تصوره الشركة فيه وذلك يحتاج فى نفيه) اى نفى مايعلم منه من صفات الالوهية

(عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعنى قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احتج الخصم بأنه لو لم يكن) ذاته (متصورا) معلوما (لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو أن التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثانى الجواز وفى جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة) وبعض اصحابنا كالغزالى وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة (لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما فى الرسم ولا يفيد الحقيقة واما فى الحد) فاذن لا تعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها * الجواب منع حصر المدرك) بالكنه (فى البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا) بالقياس الى عموم الناس (فى شخص بلا سابقة نظر كما سبق) من (ان النظرى قد ينقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (وايضا فالرسم وان لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها * المرصد * السادس فى افعاله تعالى وفيه * مقاصد * المقصد الاول فى ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها) وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بأنه يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير اومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم هى واقعة (بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هى واقعة (بالقدرتين) معا ثم اختلفوا (فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد (وقال القاضى على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد) بصفته اعنى (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التى لا توصف بها افعاله تعالى (كما فى لطم اليتيم تاديبا او ايذاء) فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره (وقالت الحكماء وامام الحرمين) هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) فى هذا المقام (ان المؤثر اما قدرة الله اوقدرة العبد) على الانفراد كمذهبى الشيخ وجمهور المعتزلة (اوهما) معا وذلك اما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة (اودونه) اى دون الاتحاد (وحينئذ فاما مع كون احداهما) اى احدى القدرتين (متعلقة للاخرى و) لا شبهة فى أنه (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحادث فى القديم فتعين العكس وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك) اى بدون أن تكون احداهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به أحد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على أن الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته (وجوه * الاول ان فعل العبد ممكن) فى نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته) للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام فى أن كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فى بحث قادرية الله تعالى (ولا شئ مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر) الوجه (الثانى لو كان العبد موجدا لافعاله) بالاختيار والاستقلال

(لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية) اى الملازمة (فلأنّ الازيد والانقص مما اتى به
ممكن) اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك
(المعين منه دونهما لاجل القصد) اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به)
كما تشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابدّ أن تكون مقصودة معلومة له
(واما الاستثنائية) اى بطلان اللازم (فلانّ النائم) وكذا الساهى (قد يفعل) باختياره كانقلابه من
جنب الى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل
ولا يشعر بذلك الشعور أو لا يدوم له الشعور الثانى (ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب
الجسم منه (فيكون البطء) فى الحركات (لتخلل السكنات والمتحرك منا) باختياره (لا يشعر بالسكنات)
المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائى) وابنه (الحركة وهى صفة
توجب المتحركية مع أن اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان) الوجهان اى الثانى والثالث
المذكوران فى ابطال اللازم (لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وينفى تلك الصفة ولان
المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها) لامحالة (ولا شعور له بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركتها) ويقصدها
الوجه (الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله) بقدرته واختياره استقلالا (فلابدّ أن يتمكن من
فعله وتركه) والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه (و) ان (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو لم
يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا أن لا يحتاج
وقوع أحد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) اى من العبد
باختياره (والا لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنده)
اى عند ذلك المرجح (واجبا) اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه (والا لم يكن الموجود) اى
ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز أن يوجد معه الفعل تارة ويعدم
اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون
ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه
(فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا) لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه (واورد عليه ان هذا ينفى
كون الله تعالى) قادرا (مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه) فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة
استقلالا فلابدّ أن يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مرّ تقريره فالدليل منقوض
بالواجب تعالى (واجيب) عن ذلك (بالفرق بأن ارادة العبد محدثة) اى الفعل يتوقف على مرجح هى
الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فافتقرت) أن تنتهى (الى ارادة يخلقها الله فيه) بلا ارادة
واختيار منه (دفعا للتسلسل) فى الارادات التى نفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر
الى ارادة اخرى ورد) فى اللباب (هذا الجواب) الذى ذكر فى الاربعين (بأنه لا يدفع التقسيم المذكور)
اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان أمكن فان لم يتوقف فعله على
مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا
فيكون اضطراريا (والفرق) الذى ذكرتموه (فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل)
وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف (وفيه) اى فى هذا الرد (نظر فان مآله)
اى مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى (الى تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله
يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث فى وقت لا يحتاج الى مرجح
آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون
ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من
العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه وأما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق

فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا
فى الفعل وحينئذ لا يتجه النقض (ويتم الجواب) ولما كان لقائل أن يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح
القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله (واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه)
وهو أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد أيضا
يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافى كونه قادرا مختارا قلت لا شك أن اختياره حادث وليس صادرا عنه
باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا فى فعله باختياره
بخلاف ارادة البارى تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافى استقلاله فى القدرة عليه
لكن يتجه أن يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس
اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب (واعلم أن هذا الاستدلال) اى الوجه الثالث (انما يصلح الزاما
للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى) وكون الفعل معه واجبا كأبى الحسين
واتباعه (والا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفى المقدور) من غير داع الى ذلك
الطرف كما مر (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلا مؤثر (وحديث الترجيح
بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بأن العبد موجد لافعاله الاختيارية
صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعى فى ايجاد العبد لفعله الضرورة) اى يزعم أن العلم بذلك
ضرورى لا حاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار
والمرتعش والصاعد) باختياره (الى المنارة والهاوى) اى الساقط (منها) ويعلم أن الاولين من هذين
القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ منهما
بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل فى شئ منهما لارادته ودواعيه (ويجعل) ابو الحسين (انكاره) اى انكار
كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية (سفسطة) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين
الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار
فى الاولى (وعدمها) فى الثانية (لا الى تأثيرها) فى الاختيارية (وعدمه) اى عدم تأثيرها فى غيرها
(وذلك انه لا يلزم من دوران الشئ) كالفعل الاختيارى (مع غيره) كالقدرة والدواعى وجودا وعدما
(وجوب الدوران) لجواز أن يكون الدوران اتفاقيا (ولا يلزم) أيضا (من وجوب الدوران) على تقدير
ثبوته (العلية) اى كون المدار علة للدائر (ولا من العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز أن
يكون المدار جزأ اخيرا من العلة المستقلة (ثم يبطل ما قاله) ابو الحسين (امران * الاول ان من كان قبله)
من الائمة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له
اتفقوا على نفى الضرورة) عن هذا المتنازع فيه أما نفى المخالف فظاهر وأما نفى الموافق فلاستدلاله
عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة) فيه * الامر (الثانى ان كل سليم العقل
اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء
ارادها او لم يردها (و) علم أيضا (انه مع الارادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل
المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها) اى من المقدمات التى علمها بوجدانه (انه لا ارادة منه ولا حصول
الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى نهاية العقول والعجب من ابى الحسين انه
خالف اصحابه فى قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم
بتوقف ذلك) اى فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعى) الى احدهما (ضرورى وزعم ان حصول
الفعل عقيب الداعى واجب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله)
كما هو مذهبنا (ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى بذلك
قال) الامام (وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب

الاعتزال) يعنى فى مسئلة خلق الاعمال وما يبتنى عليها (لكنه لما أبطل الاصول التى عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم) بمبالغته (فى ادّعاء العلم الضرورى بذلك والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة ابى الحسين فى التحقيق والتدقيق) فظهر انه فى هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافى القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة فى وجود الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادّعى العلم الضرورى فى الاول) اى التأثير (لا فى الثانى) اى الاستقلال حتى يتجه ما اوردتموه عليه (لانا نقول غرضنا فى هذا المقام (سلب الاستقلال) الذى يدّعيه أهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ وأمام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق فى العقل بين أن يأمر الله) عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين أن يأمره (بما يجب عنده فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترك وايضا لا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين أن يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق فى العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر أن ابا الحسين أنكر الاعتزال فى هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه (واما غيره) اى غير أبى الحسين (فيستدل عليه) اى على أن العبد موجد لافعاله (بوجوه كثيرة مرجعها الى أمر واحد وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالاوامر والنواهى لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا فى ايجاده لم يصح عقلا أن يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذى ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله (وارتفع المدح والذم) اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الواردبهما الوعد والوعيد (ولم يبق للبعثة فائدة) لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هى مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ أن يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة أصلا (والجواب) منع الملازمات المذكورة وهو (ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يمدح الشئ ويذم بحسنه وقبحه وسلامته) من الآفة (وعاهته) فان ذلك باعتبار أنه محل لها لا مؤثر فيها (واما الثواب والعقاب) المترتبان على الافعال الاختيارية (فكسائر العاديات) المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال (وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم يحصل ابتداء) او عقيب مماسة الماء (فكذا ههنا) لا يصح أن يقال لم أثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم يفعلهما ابتداء أو لم يعكس فيهما (واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعى) للعبد (الى الفعل) واختياره (فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعى (يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه (ومعصية) اذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب والعقاب) لا اسبابا موجبا لاستحقاقهما (ثم ان هذا) الذى ذكروه (أن لزم) القائل بعدم استقلال العبد فى افعاله (فهو لازم لهم ايضا لوجوه * الاول ان ما علم الله عدمه) من افعال العبد (فهو ممتنع الصدور عن العبد) والا جاز انقلاب العلم جهلا (وما علم الله وجوده) من افعاله (فهو واجب الصدور عن العبد) والا جاز ذلك الانقلاب (ولا مخرج عنهما) لفعل العبد (وانه يبطل الاختيار) اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الافعال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازى ولو اجتمع جملة

العقلاء

العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل فى هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى أن صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بأفعاله وجودا وعدما * الوجه (الثانى ما اراد الله وجوده) من افعال العبد (وقع قطعا وما اراد عدمه) منها (لم يقع قطعا) فلا قدرة له على شئ منها أصلا ويرد عليه ايضا النقض بالبارى سبحانه على أن المعتزلة ذاهبون الى أن ما اراده الله اولم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره * (الثالث الفعل عند استواء الداعى الى الفعل والترك يمتنع) لان الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله أن وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعى فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع أثر فيه * (الرابع ايمان ابى لهب مامور به) أى أمر بأن يؤمن دائما (وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به) ومما جاء به انه لا يؤمن (فيكون) هو فى حال ايمانه على الاستمرار (مأمورا بأن يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بأنه لا يصدق وهو) اى تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا (تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة) اى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا التكذيبه فى الاخبار بأنه لا يصدق (وانه) اى ايمانه المشتمل على ماذكر (محال) لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه بأن الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف اولم يعلمه ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه أن الايمان هو التصديق الاجمالى" اى كل ما جاء به فهو حق وليس فى هذا التصديق الاجمالى" من ابى لهب استحالة وأما التصديق التفصيلى" منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتأمل * (الخامس التكليف واقع بمعرفة الله) تعالى اجماعا (فان كان ذلك) التكليف (فى حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه) اى تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضائعا لا طائل تحته (وان كان فى حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها فى صحة التكليف منه) وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من أن الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبأن التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التى لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها (وربما احتج الخصم) على كون العبد موجدا لافعاله (بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهى انواع * الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم * الثانى ما فيه مدح وذم) نحو وابرهيم الذى وفى وكيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (وهو اكثر من أن يحصى * الثالث الآيات الدالة على أن افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذى أحسن كل شئ خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا

انفسهم يظلمون * (الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم) اى الآيات الدالة عليه (نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا) ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله فى العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه * (السادس اعتراف الانبياء بذنبهم) كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الظالمين * (السابع مايوجد) فى الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعونى لعلى أعمل صالحا لو أن لى كرة فأكون من المحسنين * الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وايجاده وخلقه (نحو والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم (خالق كل شئ) وعمل العبد شئ (فعال لما يريد وهو يريد الايمان) اجماعا (فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم) نحو يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها (وأنت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصا فى المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا * (المقصد الثانى فى التوليد وفروعه * اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا) ورأوا فيها أيضا أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه أصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد و) حركة (المفتاح) فان الاولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها اولم يقصدها (والمعتمد فى ابطاله) اى ابطال التوليد (ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه) اى على ابطاله (بأنه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر) فى زمان جذبه (الى جهته (فان قلنا حركته) اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فاما بهما) اى بالجذب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته (واما بأحدهما فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد فى المثال المذكور (لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة) وبيانه على ما فى الابكار أن المتولدات منها ماهى قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر ومنها ماهى قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى أن المتولدات برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى أن ما كان منها فى محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان فى محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضا من فعله كالقطع والذبح ومالا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام فى المضروب والاندفاع فى الثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالالزام بها لا يقوم حجة عليهما (والمعتزلة) القائلون باسناد المتولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كأبى الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال أخرى) كالجمهور منهم (اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته) فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له (وليس) هذا (الاندفاع) فعلا له (مباشرا بالاتفاق منا ومنكم (فهو بواسطة ما باشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم أن الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها أول من وجوه استدلالاتهم وليس فى كلامه ما يدل على أن ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا

(ويؤيده اختلاف الافعال) التى سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالايد) القوى (يقوى على حمل مالا يقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى) بأن يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة (وانه مكابرة) صرفة فاتضح أن المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال أخر والآمدى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم (واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه* الاول ورود الامر والنهى بها) اى بالافعال المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال فى الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا اوندبا وايلام مالا ينبغى ايلامه منهى عنه فلولا أن هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة فى انها ليست مباشرة بالقدرة فهى بواسطة (الثانى المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله) كما فى قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقى فدل على أن الفعل منه (والجواب بعد ما تقدم فى الافعال المباشرة) من أن الامر والنهى والتكليف بالافعال باعتبار أنها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها وأن استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات وأما حديث النسبة فمبنى على الظاهر بحسب العرف وكلامنا فى الواقع بحسب الحقيقة (انه) اى الجواب بعد ما تقدم انه (لم لا يكفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك) هذا الجار متعلق بقوله لا يكفى اى لم لا يكفى الاجراء فى جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التى يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك فى حسن الامر والنهى والمدح والذم وفى النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم وأجاب الآمدى عما جعله وجها اول بما اسلفه فى الافعال المباشرة من أن كل عاقل يجد من نفسه أن فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لا أن قدرته مؤثرة فى فعله وكذا الحال فى المتولدات قال والذى نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور فى المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه أن يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق فى خلق الاعمال وهو أن الاختلاف اى التفاوت انما هو فى كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس فى ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة وأجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة فى الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك أن تقول جاز أن يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال فى تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها (ولما ابطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه) فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع فى آرائهم من الاضطراب) والتنافى (الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة (أن يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد فى محل واحد) وذلك لان وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز

حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه) اى فى الجبل من قدرة الذرة (اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع) الجبل (بها) اى بتلك الاعداد من الحمل (وذلك محال ضرورة والجواب أنه) اى القول بامتناع اجتماعهما (يناقض اصلكم فى جواز اجتماع المثلين) فى محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز فى غيرهما كما مر فى المرصد الرابع من الموقف الثانى (ثم) نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثلين (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (فى عين ما وقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كما أن وقوعه تولدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثلين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والمتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو أن تأثيره بالمباشرة فى عين ما وقع بالتولد لا فى غيره وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شئ واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين (الثانى) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب (ووافقهم عليه ابو هاشم فى أحد قوليه والا احتاج فى فعله الى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب أن ذلك) اى لزوم احتياج البارى (بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم أيضا فى الغائب فى أحد قوليه وان منعه فى الشاهد مطلقا (مع انه) اى الاحتياج الى السبب المولد (لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها) اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه فى ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم فى القول الآخر لما يحكم) ويشهد (به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها (ولا شك ان حركة الرياح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا (والجواب ما سبق فى فعل العبد) من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسببا له لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة (الثالث) من الفروع (قالوا العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعنى أنه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله (بل هو) اى تذكر النظر (ضرورى من فعل الله تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) اى بالنظر حال كونه (متذكرا لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله ايضا (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن أن تكون مأمورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله (ولانه) اى تذكر النظر (حينئذ) اى حين كونه مولدا (يولد العلم ولو عارضه الشبهة) اى لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها (وجواب الاول ما مر) من أنه مبنى على أن التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه فى مسئلة خلق الاعمال (و) جواب (الثانى لا نسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح) وكلا منافيه (ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر) اى وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما فى ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها (فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليده (دفع فعل العبد لفعل الله) وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذى هو فعل العبد

ايضا

ايضا (قلنا يلزمكم مثله فى امساك الايد القوى الشئ) الذى يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من أن تحركه) تلك (الرياح سواء كان) تحرك ذلك الشئ فعلا (مباشرا للرب اومتولدا من فعله) الذى هو حركة الرياح فماهو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لاتحصل الابالتوليد) اذلا يعقل وجود صوت الاباعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال فى الالم الحاصل من الآدمى فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لانسلم انها اسباب بل جاز أن تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة (وزاد ابو هاشم التأليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ماعرفت آنفا (ومنعه ابو على فى التأليف القائم بجسمين هما أواحدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او) ضم اصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة) كجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد فى محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لايكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى ما توليده فى ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه) اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهى) اى تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للالم) فانهما يولدانهما حال الحدوث لاحال البقاء (والثانى كالاعتماد اللازم السفلى) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدى ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا أن كلا من المجاورة والوهى فى ابتدائه كهو فى دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما فى الدوام عدم توليدهما فى الحدوث ومن توليدهما فى الحدوث توليدهما فى البقاء ولو أخذوا خصوص الابتداء أو ما لازمه شرطا فى التوليد لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به (السادس اختلفوا فى الموت المتولد من الجرح) اى الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون (والنافى له مراغم لاصله) فى التوليد لان ترتب الموت على الآلام يقتضى تولده منها كما فى سائر المتولدات (والمثبت له مراغم للاجماع) فان الامة اجمعوا على أن المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه (وللكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيى ويميت ربى الذى يحيى ويميت * السابع قد اختلفوا فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب) وغيره من افعال العبد هل هى متولدة من فعله اولا وذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فأثبته قوم) وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله (لحصوله بفعله وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا لا يقع شئ من الالوان والطعوم من العباد لامباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والا لحصل ذلك) الطعم او اللون (بالضرب) او نحوه من افعال العبد (فى كل جسم لان الاجسام متماثلة) لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد فى بعض الاجسام دون بعض (الى اختلاف اعراض فيها هى شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شئ منهما فى جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن قد اختلفوا فى الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب اوقطع فقيل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال ابو هاشم فى المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهى) وكأنه أخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال (والوهى) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لان الالم بقدر الوهى قلة وكثرة لابقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف مايؤلم) العضو (القوى المكتنز وما هو الالاختلاف ما يوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهى) فان التفرق الحاصل منه فى الرخو اكثر وأقوى من الحاصل فى المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف

اسبابها (والجواب أن اختلاف الوهى المتفاوت) فى القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهى الواحد) والصحيح كما فى الابكار من الاعتماد الواحد أى فى أن كلا منهما اختلاف فى أمر متولد من شئ واحد بلا اختلاف فيه (فلا يستند هو) اى اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى) على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهى المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين فى قبول الوهى فان الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا تجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهى بين الالم والاعتماد كما لا يخفى (وايضا فيبطله) اى يبطل تولد الالم من الوهى (تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد فى الوهى كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب) فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت فى الوهى الحاصل فى الموضعين (بل ربما كان ما يحصل) من الوهى (بذنابة العقرب اقل مما يحصل برأس الابرة بكثير) مع أن حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة فى الكتاب (هل يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى ام لا هذا مبنى على ما تقدم فى الفرع الثانى) فمن لم يجوز أن يكون فعله تعالى متولدا حكم بأن الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهى وتوليده اياه ومن جوز التوليد فى افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهى ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثانى أن العبارة الظاهرة ههنا أن يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهى اولا وحينئذ يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثانى فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدى * (المقصد * الثالث فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها * الاول الطبع) قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم (والاكنة) وجعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه (ونحوها) كالاقفال فى قوله تعالى أم على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى أنها عبارة عن خلق الضلال فى القلوب وذلك لان هذه الامور فى اللغة موانع فى الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال فى القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا أن يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة (اولوها بوجوه * الاول) وهو لاوائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (اى سماها مختوما عليها) ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) اى سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقى (الثانى) وهو للجبائى وابنه ومن تابعهما (وسمها) اى وسم الله قلوب الكفار (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن) وذلك لان الختم والطبع فى اللغة هو الوسم ولا يمتنع أن يخلق الله فى قلوب الفجار سمة تتميز بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفى ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد أنه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه (الثالث) وهو للكعبى (منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه أنه لا ينفعهم) ولا يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما أن الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول (الرابع) وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو) اى ما ذكروه من التأويل (مع الابتناء على اصلهم الفاسد) وهو أن منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسيأتيك بيان فساده (يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك) حيث قال سواء عليهم

ءأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استئناف لبيان السبب (وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك) اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها * (الثانى) من تلك الامور التى يؤولونها (التوفيق والهداية) فان الشيخ الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة انما هى بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تأثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقى اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة (اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة) وايضاح سبل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما فى قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة فى امتناع حمله على خلق الهدى فيهم (والذى يبطله) اى هذا التأويل (امور * الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما) اى فى التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدى وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الامة (لا اختلاف فيها) فلا يصح تأويلهما بها * (الثانى الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم) اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلا يتصور طلبها (واختلاف الناس) ليس فى الدعوة نفسها بل (فى) وجود (الانتفاع بها وعدمه * الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح) يمدح بهما فى المتعارف (دون كونه مدعوا) اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملهما على الدعوة * (الثالث) من تلك الامور (الاجل وهو) فى الحيوان (الزمان الذى علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله) الذى قدره الله له وعلم انه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى ما تسبق من امة أجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل) فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو أجله) الذى قدره الله له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذى قدره الله تعالى له (وادعوا فيه) اى فى تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل (الضرورة) كما ادعوها فى تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها (واستشهدوا عليه بذم القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولو كان) المقتول (ميتا بأجله) الذى قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو) اى القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم) عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذ كان القتل بغير حق (و) استشهدوا ايضا (بانه ربما قتل فى الملحمة الواحدة ألوف ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجم الغفير فى الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك) اى ولحكم العادة بالامتناع فى الخلق الكثير دون غيره (ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة) كما فى قتل واحد وما يقرب منه (واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين فى العقل) لان الموت فى كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلماذا كان احدهما باجله دون الآخر (ولولا روم الهرب من الالزام الشنيع) وهو القدح فى المعجزات (لما قالوا به) وبيان ذلك انه لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم فى ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها وأما نسبة موت جماعة قليلة فى لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع فى الكثير دون القليل هو الذى حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه والجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع فى الوباء * (الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان او حراما اذ لا يقبح من الله شئ ليس) ماذكره

تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادّعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو أن الرزق كل ما انتفع به حىّ سواء كان بالتغذى اوبغيره مباحا كان اوحراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لاغير قال الآمدى والتعويل على الاوّل فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثانى الذى ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بأن اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده (واماهم) اى المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها) فللبهائم رزق ولا يتصوّر فى حقها حل ولا حرمة (و) فسروه اخرى (بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من الائمة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذى يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد أصلهم فى الحكم على الله بيجوز ولا يجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانها منشأ لاباطيل كثيرة متفرّعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها (الخامس فى الاسعار) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على اصلنا كما ورد فى الحديث) حين وقع غلاء فى المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يارسول الله فقال المسعر هو الله (واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو) اى السعر (فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات بأسباب هى من فعله تعالى * المقصد * الرابع انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون) فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب أهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن) اختلفوا فى التفصيل (منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر أو الفسق مراد لله تعالى (لايهامه الكفر) وهو أن الكفر او الفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من أن الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق (الى التوقيف) والاعلام من الشارع (ولا توقيف ثمة) اى فى الاسناد تفصيلا (وذلك) الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنص (ان يقال الله خالق كل شئ (ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقا (وكما يقال له كل ما فى السموات والارض) اى هو مالكها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه) ومنهم من جوّز أن يقال الله مريد للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها (وقالت المعتزلة هو مريد) لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها وأما افعال العباد فهو مريد (للمأمور به) منها (كاره للمعاصى والكفر) وتفصيله أن فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (لنا اما انه مريد للكائنات) بأسرها (فلأنه خالق الاشياء كلها لما مرّ) من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشئ بلا اكراه مريد له) بالضرورة (وأيضا) قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بدّ فى اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة) كما مرّ (ولا بدّ منها) اى من الصفة المرجحة فى ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفى تخصيص الموجودات بأوقاتها (واما انه غير مريد لما لا يكون فلأنه تعالى علم من الكافر مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا) لامتناع أن ينقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشئ لا يريده) بالضرورة وأيضا لو اراده فاما أن يقع فيلزم الانقلاب اولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لا يتصور منه) اى من العالم باستحالة الشئ (صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان

الكافر مراد الله مع كونه واجبا وأيضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة (ويعضد هذا) الذى هو مذهبنا (اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ماشاء الله كان ومالم يشاء لم يكن) فان هذا مروى عن النبى صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح أن يكون مؤيدا بل ربما يحتج به أيضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم فى معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاول) وهو ماشاء الله كان (دليل الثانى) وهو أنه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالم يكن لم يشأ الله (والثانى) اعنى مالم يشأ لم يكن (دليل الاول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) اى المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى (بوجوه) عقلية * (الاول لو كان تعالى مريد الكفر الكافر وقد امره بالايمان فالآمر بخلاف ما يريده يعد) عند العقلاء (سفيها) فيلزم السفه فى احكام الله (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لانسلم ان الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة * الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل) أما الاول وهو أن الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده (و) أما الثانى وهو أنه لا يريد الفعل منه فلانه (يحصل مقصوده) وهو الامتحان (اطاع او عصى) فلا سفه فى الامر بما لا يريده الآمر * (الثانى انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره بفعل) تمهيدا لعذره (ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضى الى قتله) بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدى حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان فى الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا * (الثالث ان الملجاء الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به) بل يريد خلافه ولا يعد سفيها * (الثانى) من وجوه استدلالهم (لو كان الكفر مراد الله لكان فعله والاتيان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفكاكها عنه فى الصور المذكورة قال الآمدى ويدل على أن موافقة الارادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيأ من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال فى العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد ضايق بعض اصحابنا فى العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر) لان القول الثانى ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو لفظى) لا طائل تحته * (الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) اجماعا (فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا (قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء والحاصل ان الانكار) المتوجه نحو الكفر انما هو (بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية) يعنى أن للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى (والرضاء بالعكس) اى الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا * (الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع) عندكم (كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ (قلنا الذى يمتنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقا للقدرة) الكاسبة (عادة) اما الاستحالته

فى نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان فى مجارى العادات كالطيران
فى الجو (لاما يكون مقدورا) بالفعل (للمكلف به والايمان فى نفسه) أمر (مقدور) يصح أن تتعلق به
القدرة الكاسبة عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل)
لاقبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لايمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلاة اجماعا
(فهذه دلائل العقل) لهم (وربما احتجوا بآيات) تدل على انه تعالى لايريد الكفر والمعاصى (الاولى
سيقول الذين اشركوا لوشاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شئ) حكى الله تعالى عنهم انهم
قالوا اشركنا بارادة الله ولو أراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم
وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى ردّ عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمّهم
عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبى ودفعا لدعوته
وتعللا لعدم اجابته وانقياده لاتفويضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها
باطل (ولذلك ذمّهم الله بالتكذيب) لانهم قصدوا به تكذيب النبى فى وجوب الطاعة والمتابعة (دون
الكذب) لان ذلك الكلام فى نفسه صدق وحق (وقال آخرا قل فلله الحجة البالغة فلوشاء لهداكم
اجمعين) فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها)
فانها تدل على أن ما كان سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لايكون مرادا (قلنا) اراد كونه
(مكروها للعقلاء منكرا لهم فى مجارى عاداتهم لمخالفته المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله
مكروها (او) اراد بقوله مكروها كونه (منهيا عنه مجازا) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للادلة) اى
جمعا بين هذه الآية و بين ما ذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم) من العباد
(كائن) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مرادا لله (قلنا اى) لايريد (ظلمه) لعباده لاظلم بعضهم على بعض
فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد (و) لا كائنا بل (تصرّفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان)
ذلك التصرّف (لايكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هى
(الارادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا بل) المحبة (ارادة خاصة وهى مالا يتبعها تبعة) ومؤاخذة (ونفى
الخاص لايستلزم نفى العام الخامسة ولايرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك
الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه) ويؤاخذه به (ويؤيده ان العبد لايريد الآلام
والامراض) وليس مأمورا بارادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء اعنى ترك الاعتراض
يغاير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) اخرى (هى ادل على المقصود منها الاولى ولوشاء الله
لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلوشاء لهداكم اجمعين) والمعتزلة
حملوا المشيئة فى هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشئ لانه خلاف الظاهر
وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه (الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم) وتطهير القلوب بالايمان
فلم يرد الله ايمانهم (الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون) فموتهم
على الكفر مراد الله (السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجنّ والانس) والمخلوق لها لايراد ايمانه
ولا طاعته بل كفره ومعصيته (السابعة انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) والاستدلال
بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصى بل على انه اذا اراد الله
شيأ كونه على ايسر وجه ويمكن أن يستدل بها على أن ايمان الكافر ليس بمراد لله تعالى اذ لو كان
مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصى
على رأيهم (وذلك) اى ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (فى القرآن كثير * خاتمة) للمقصد الرابع
(فى نقل رأى الفلاسفة فى القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض) لاشرّ فيه اصلا (كالعقول
والافلاك واما الخير غالب عليه كما فى هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر (فان المرض مثلا وان كان

كثيرا فالصحة اكثرمنه) وكذلك الالم كثير واللذة اكثرمنه فالموجود عندهم منحصر فى هذين القسمين وأما ما يكون شرا محضا اوكان الشر فيه غالبا ومساويا فليس شئ منها موجودا ولما كان لقائل أن يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية) لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا فى خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشئ عما هو لازم له محال وحينئذ (فكان الخير واقعا بالقصد الاول) داخلا فى القضاء دخولا اصليا ذاتيا (و) كان (الشر واقعا بالضرورة) وداخلا فى القضاء دخولا بالتبع (والعرض و) انما (التزم فعله) اى فعل ما غلب خيره (لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير) فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة اولا يتألم) به (سابح فى البر اوالبحر) يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم أنها اذا قطعت سلم باقى البدن والاسرى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويريده تبعا الارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل أن يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن أن يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغى واعلم أن قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العينى بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم * (المقصد * الخامس فى الحسن والقبح * القبيح) عندنا (ما نهى عنه شرعا) نهى تحريم اوتنزيه (والحسن بخلافه) اى ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق وأما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه (ولا حكم للعقل فى حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) اى حسن الاشياء وقبحها (عائدا الى امر حقيقى) حاصل (فى العقل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو المثبت له والمبين) فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر) فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما فى النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن اوقبيح فى نفسه) اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة (وليس له أن يعكس القضية) من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل فى الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه اوقبحه فى نفسه (ولا بد أولا) اى قبل الشروع فى الاحتجاج (من تحرير محل النزاع) ليتضح المتنازع فيه ويرد النفى والاثبات على شئ واحد (فنقول) وبالله التوفيق (الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان (يقال العلم حسن) اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان (والجهل قبيح) اى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال (ولا نزاع) فى أن هذا المعنى امر ثابت للصفات فى انفسها و(ان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع (الثانى ملاءمة الغرض ومنافرته) فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (وقد يعبر عنهما) اى عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن

مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وماخلا عنهما لايكون شيأ منهما (وذلك ايضا عقلى) اى مدركه
العقل كالمعنى الاول (و يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه) وموافق لغرضهم (ومفسدة
لاوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على أنه امر اضافى لاصفة حقيقية والالم يختلف كما
لايتصور كون الجسم الواحد أسود وابيض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل
عاجلا وآجلا (اوالذم والعقاب) كذلك فما تعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمى حسنا
وما تعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل يسمى قبيحا ومالايتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما
هذا فى افعال العباد وان اريد به مايشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعى) وذلك لان الافعال كلها سواسية
ليس شئ منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولاذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة
امر الشارع بها اونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلى) فانهم (قالوا للفعل) فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع
(جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (اومقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا
(ثم انها) اى تلك الجهة المحسنة اوالمقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لاتدرك بالعقل) لابالضرورة ولابالنظر (ولكن
اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان) حيث أوجبه الشارع
(او) جهة (مقبحة كصوم اول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا
القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين
فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى
أن حسن الافعال وقبحها لذواتها لالصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين
(الى اثبات صفة) حقيقية (توجب ذلك مطلقا) اى فى الحسن والقبيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل
اوقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (و) ذهب
(أبو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة فى القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذ لاحاجة به
الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة (و) ذهب (الجبائى الى نفيه) اى نفى الوصف
الحقيقى (فيهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية
وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطمة اليتيم تأديبا وظلما (واحسن مانقل عنهم
فى العبارات الحديثة قول أبى الحسين القبيح ماليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله) اعتبر قيد
التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لايوصف بقبح ولاحسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات
الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبى اوعمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه
الكفر ممن فى شاهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له أن يفعله
أن الاقدام عليه لايلائم عقل العقلاء (ويتبعه) اى يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران
له احدهما (أنه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له أن يفعله
(و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر فى استحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به
أن يفعله (والذم قول اوفعل اوترك قول اوفعل ينبئ عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه واذا
تصورت هذا التحرير نقول (لنا) على أن الحسن والقبح ليسا عقليين (وجهان * الاول ان العبد مجبور
فى افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولاقبح) لان ماليس فعلا اختياريا لايتصف بهذه
الصفات (اتفاقا) منا ومن الخصوم (بيانه) اى بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك
هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه

(على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان
ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقيا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختيارى لابدّ له
من ارادة جازمة ترجحه (وان توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والا)
نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه و(تسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنده) اى عند
المرجح الذى يتوقف عليه (والا جازمعه الفعل والترك فاحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لو لم يحتج اليه
وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مرّ واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه
(وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطراريا وعلى التقادير) اعنى امتناع
الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا (فلا اختيار للعبد) فى افعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا يتصف
شئ منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب أما عندنا فلانه لامدخل للعقل فيهما وأما عندهم
فلانهما من صفات الافعال الاختيارية (فان قيل هذا) اى استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب
للدليل فى مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختيارا فى افعاله و يفرق بين الاختيارى
والاضطرارى منها (فلا يسمع) لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة (وايضا فانه) اى دليلكم (ينفى
قدرة الله تعالى لاطراد الدليل فى افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال ان لم تمكن
من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مرّ فقد انتقض الدليل المذكور
بأفعاله تعالى (وأيضا فانه) اى هذا الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين (ينفى) أيضا (الحسن
والقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف
(لانه تكليف مالا يطاق) ونحن لا نجوّزه (وأنتم وان جوّزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل
التكاليف كذلك) اى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل أن كون العبد مجبورا ينافى كونه
مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعى مع أنهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم
فهو جوابنا والاظهر أن يقال انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة
المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم أيضا كون التكاليف
بأسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به (وأيضا فالمرجح) الذى يتوقف عليه فعل العبد (داع له
يقتضى اختياره) الموجب (للفعل وذلك لا ينفى الاختيار) بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله
اما نقض او فى حكمه (قلنا اما الاول فان الضرورى وجود القدرة) والاختيار (لا وقوع الفعل بقدرته)
واختياره واستدلالنا انما هو على نفى الثانى دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة (واما الثانى)
وهو النقض بافعال البارى (فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقى) لا اختيارى (انما هى
مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة) القائلين بأن قدرة العبد لا تؤثر فى فعل الا اذا انضم اليها مرجح
يسمونه الداعى (ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار) المتعلق بأحد طرفى الفعل لا لداع
(عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسئلة الهارب من السبع والعطشان
الواجد للقدحين المتساويين) واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى
(وايضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا فى فعله تعالى لانا نختار أنه
متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى
يلزم التسلسل فى المرجحات كما فى فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لابدّ أن يكون ذلك الصادر
عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير
صادقة فى حقه تعالى بل فى حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله (فمرجح فاعليته تعالى قديم) هو
ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل فى وقت مخصوص فان قلت مع ذلك
المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى

فيكون اتفاقيا كما مر فى العبد قلت لنا أن نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته
المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر
هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (ولا يحتاج) ذلك المرجح القديم (الى مرجح) آخر حتى
يتسلسل (اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث
محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا فى فعله (وأما الثالث)
وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعى تأثير قدرة الفاعل
فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة) اى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار فى الجملة
ولا يكفى ذلك فى الواجب العقلى عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعى
(وأما الرابع) وهو الحل (فمقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبورا او مضطرا (أن العبد غير مستقل
بايجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعى ويوجب الفعل (يحصل) اى ذلك الداعى
مع ما يترتب عليه (له بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه) اى عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف فى عدم
الحكم) بالحسن والقبح (عقلا اذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل) فى العبد (كما قاله الشيخ وبين أن
يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه) كامام الحرمين (وفى كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن
والقبح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا *
(الثانى) من الوجهين وانما ينتهض حجة على غير الجبائى (لو كان قبح الكذب ذاتيا) اى لذاته او لصفة
لازمة لذاته (لما تخلف) القبح (عنه لان ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لا يزول) عن الذات
وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) اى الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبى) من ظالم (بل يجب)
الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم (ويذم تاركه قطعا) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن
(وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة
والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن أن يأتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد
بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا فى نفس الامر ومن ثمة قيل
ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا
نقول قد يضيق السائل عليه فى السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه
فى مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد أى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد
فى شئ من الاخبار ولا يكون شئ منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن أن يقدر فيه من الحذف والزيادة
ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن
الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال فى سائر الافعال (وللاصحاب) فى ابطال التحسين والتقبيح العقليين
(مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لا كذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه
اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه) اى تركه (يستلزم كذبه فيما قاله امس
ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم أن يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو أن
لا يكون قبح الكذب ذاتيا لا نقلابه حسنا وهو المطلوب (قلنا لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لان الحسن
لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع) فيكون مثلا الكلام الواحد
من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذى هو الكذب فيما قاله
امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك
حجة عليهم كما أن الوجه الثانى كذلك اذ يتجه هنالك أن يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح
باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك
(ونلتزم قبحه) اى قبح كلامه فى الغد (مطلقا لانه قبيح اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبيح)

ان كان

ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح) وانت خبير بأن انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثانى) من المسالك الضعيفة (من قال زيد فى الدار ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول اما لذاته) وحده (او مع عدم كون زيد فى الدار) اذ لا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد فى الدار والثانى لأنه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد فى الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه) اى قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه (فكل حرف كذب) اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب (فهو خبر) لأن الكذب من صفات الخبر (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها) اى ترتب الحروف (وتقضى المتقدم منها (عند حصول المتأخر) واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذى هو صفة ثبوتية فالمصنف ردد فى نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها وأما الآمدى فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما أن يكون صفة لمجموع حروفه اولآحادها والاول باطل لأن ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لأمر ثبوتى لأن المقتضى له لا بد أن يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثانى باطل ايضا لأن مقتضى القبح فى الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (قلنا هو) اى القبح (من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية (فلا يستدعى صفة) يكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين بأن حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدى وأما على تقرير الكتاب فينبغى أن يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اى مستندا الى ذات الشئ أن يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لأمر عدمى لجواز أن يقتضى ذات الشئ اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه (او يقوم) القبح (بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب أو) يقوم القبح (بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا) فى قيام القبح به (الرابع كونه) اى كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها (لتعلقها دونه بل زائد) عليها (وانه موجود لأنه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ (قيام المعنى) الذى هو القبح (بالمعنى) الذى هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان نقيض العدمى لا يجب أن يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل فى الصدق دون الوجود وايضا لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالامكان والحدوث) فان هذا الدليل الذى اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين (الخامس علة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله) فلولا أن ما يقتضى قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لأن مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لأن قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شئ منهما حاصلا قبله (قلنا) لا نسلم أن القبح او علته حاصل قبل الفعل بل (يحكم العقل باتصافه بالقبح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح أو بما يقتضيه على أن القدماء منهم زعموا أن الذوات ثابتة متقررة فى الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمعتزلة فى المسألة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما أن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح او الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا)

كالبراهمة (ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم) على حسب اختلافهم (وهذا) الذى ذكرناه
(لا يختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب ان ذلك) اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح
فى الامور المذكورة (بمعنى الملاءمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا فى أنهما
بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال جاز أن يكون هنالك عرف عام
هو مبدأ لذلك الجزم المشترك (وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه
الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا) بلا تردد وتوقف فلولا أن حسنه مركوز فى عقله
لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه
قطعا) واستغرق فى ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا او مجنونا
وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع اودفع ضر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق
فلم يبق هنالك حامل سوى كون الانقاذ حسنا فى نفسه (الجواب اما حديث اختيار الصدق فلأنه
قد تقرر فى النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافرا) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء
تحققه) فاختياره الصدق لملاءمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا فى نفسه (واما حديث الانقاذ فذلك
لرقة الجنسية وذلك مجبول فى الطبيعة وسببه انه يتصور مثله فى حق نفسه) اى يتصور اشرافه
على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه فى حق الغير واما)
الطريقان (الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شئ) كما اقتضاه مذهبكم من أن القبح انما
هو لاجل النهى الذى لا يتصور فى افعاله تعالى (لحسن) اى لم يمتنع (منه الكذب وفى ذلك ابطال
للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لأنه قد يكون فى تصديقه للنبى) بالمعجزة (كاذبا فلا يمكن) حينئذ
(تمييز النبى عن المتنبى) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفى فائدة البعثة (وانه باطل اجماعا ولحسن منه)
ايضا (خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذى هو سد باب النبوة (الجواب ان مدرك امتناع
الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلى حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه
اذ يجوز أن يكون له مدرك آخر (وقد تقدم هذا) فى مباحث كونه تعالى متكلما (ودلالة المعجزة) على
صدق المدعى (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما فى سائر العلوم العادية التى ليست نقائضها
ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع أن كذبه ممكن فى نفسه فلا يلزم التباس
(وسيأتى وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن
والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها (وفى منعه سد باب القياس وتعطل اكثر
الوقائع من الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود فى شئ
كما مر) من أن المصلحة والمفسدة راجعة الى ملاءمة الغرض ومنافرته ولا نزاع فى أنه عقلى نعم رعايته
تعالى فى احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا
واصلكم (وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح
شرعيين (وقد مر فى باب النظر) من الموقف الاول (* تفريع * اذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو
الشرع) دون العقل (ثبت ان لا حكم) من الاحكام الخمسة وما ينتمى اليها (للافعال قبل الشرع واما
المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل) من الافعال التى ليست اضطرارية (ينقسم الى
الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة
فمندوب او تركه فمكروه والا) اى وان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة (فمباح واما ما لا يدرك
جهته بالعقل) لا فى حسنه ولا فى قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل)
اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (واما على سبيل الاجمال) فى جميع تلك الافعال (فقيل بالحظر والاباحة
والتوقف دليل الحظر أنه تصرف فى ملك الغير بلا اذنه) لأن الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم

كما فى الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد
مستفادة من الشرع (دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه)
اى فى الاصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة
(ثانيهما أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به) من الثمار المطعومة وغيرها
(فالحكمة تقتضى اباحته) اى اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو
الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك أترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه
وتكليفه التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه) ويمنع هواه وشهوته (فيثاب) على
ذلك وهذه منفعة جليلة (أو) خلقه (لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه
الاباحة اذ ما لا منع منه فيباح الا أن يشترط) فى الاباحة (الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا) لا عقليا
وكلا منافيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم
الحكم لا توقف الا أن يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) اى هنالك حظر أو اباحة
لكنا لا نعلمه (وهذا امثل) من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن
عدم العلم (لا لتعارض الادلة) اذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على احد هذين الحكمين بعينه
(* المقصد * السادس اعلم ان الامة قد اجمعت) اجماعا مركبا (على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
(واما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف فى مبنى الحكم
المتفق عليه (فرع المسألة المتقدمة) أعنى قاعدة التحسين والتقبيح (اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب
الواجب عليه الا العقل) فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب
بعضها عليه (و) نحن (قد ابطلنا حكمه وبينا) فيما تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء
لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه (و) أما (المعتزلة) فانهم (أوجبوا عليه) تعالى بناء
على اصلهم امورا) فنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا فى ابطالها
(الاول اللطف وفسروه بانه) الفعل (الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينتهى
الى حد الالجاء (كبعثة الانبياء فانا نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة
وأبعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذى تمسكتم به فى وجوب اللطف (ينتقض بامور لا تحصى
فانا نعلم انه لو كان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام
(الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه) على الله تعالى (بل نجزم بعدمه) فلا يكون
واجبا عليه (الثانى) من الامور التى أوجبوها (الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد) على الله
بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا (ولأن
التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه لجد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما لغرض
اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه أو الى العبد اما فى الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما فى الآخرة وهو اما
اضراره وهو باطل اجماعا) وقبيح من الجواد الكريم (واما نفعه وهو المطلوب) لأن ايصال ذلك النفع
واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التى كلف بها (لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها
وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره
بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (واما التكليف فنختار أنه
لا لغرض) ولا استحالة فيه كما سيجىء عن قريب (أو) هو (لضرر قوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالمؤمنين
(كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار

(الثالث) من تلك الامور (العقاب على المعصية زجرا عنها فان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى) وهو قبيح كما فى الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص (وفيه) اى فى تركه ايضا (اذن للعصاة فى المعصية واغراء لهم بها) وذلك لأنه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة فى ارتكاب الشهوات بل اغراءً بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصى (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا) يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما أن جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التى يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الاصلح للعبد فى الدنيا فيقال) لهم (الاصلح للكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ان لا يخلق) مع انه مخلوق فلم يراع فى حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى * (حكاية) شريفة (تنبى بالقلع على هذه القاعدة) القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه (قال الاشعرى لاستاذه ابى على الجبائى ما تقول فى ثلاثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال) الاشعرى (فان قال الثالث يارب لو عمرتنى فأصلح فادخل الجنة) كما دخلها اخى المؤمن (قال) الجبائى (يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت أخى فبهت) الجبائى (فترك الاشعرى مذهبه الى المذهب الحق) الذى كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (اول ما خالف فيه) الاشعرى (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مبانى الحق بعون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض على الآلام) فانهم (قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كألم الحد (لم يجب على الله عوضه والا) اى وان لم يقع جزاء (فان كان الايلام من الله وجب العوض) عليه (وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه اوتعويضه من عنده بما يوازى ايلامه) اى لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذى هو وجوب العوض المعرف عندهم بأنه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) اى بفساد الاصل * (الاول قال طائفة) كأبى هاشم واتباعه (جاز أن يكون العوض فى الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالعلاف والجبائى وكثير من متقدميهم (بل يجب ان يكون فى الآخرة) لوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لأن انقطاعه يوجب ألما فيستحق بهذا الالم عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع * (الثانى هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او تنقطع) اى هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هنالك * (الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) اولا فمن قال بالاحباط تمسك بأنه لولاه لكان الفاسق والكافر فى كل وقت من اوقات الآخرة فى نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى أن عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف * (الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق ألم ام لا) يجوز * (الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به) على طريق التفضل (مخالفا للحكمة * السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره

اذ يصير ذلك) الايلام (عبرة له تزجره عن القبيح) يعنى أن المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا
اختلفوا فجوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شئ آخر
وهو أن يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بأن العوض من الله يجب
أن يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور فى كلام
الآمدى هو أن المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبائى وابى الهذيل
وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط التعويض واعتبار الغيرية لك الآلام وكونها
ألطافا فى زجر غاو عن غوايته وذهب عباد الضيمرى الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير
تعويض وذهب ابو هاشم الى أن الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض
الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتأمل فى مطابقته لما فى الكتاب * (السابع
البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن امثالها التى لا تقاسى
مثلها اولا تعوض وان عوضت فهل ذلك) التعويض فى الدنيا اوفى الآخرة واذا كان فى الآخرة
فهل هو (فى الجنة) اوفى غيرها (وان كان فى الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء) وانه دائم غير
منقطع هذه اختلافاتهم (على أن منهم من انكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام
دخولها الجنة وخلق العقل فيها * المقصد * السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا)
فى المقصد السادس (من انه لا يجب عليه شئ ولا يقبح منه شئ اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا) كما فى الشاهد (فان من كلف الاعمى نقط المصاحف
والزمن المشى الى اقاصى البلاد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك فى بداية العقول وكان
كامر الجماد) الذى لاشك فى كونه سفها (واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها أن يمتنع الفعل لعلم الله
بعدم وقوعه او) تعلق (ارادته او اخباره) بعدمه (فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة)
الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال
وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصى بكفره وفسقه مكلفا) بالايمان
وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة (واقصاها
ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق) واعدام القديم (وجواز التكليف به فرع تصوره)
وهو مختلف فيه (فمنا من قال لو لم يتصور) الممتنع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره
و) امتناع (طلبه) الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره
واقعا) اى ثابتا لان الطالب لثبوت شئ لابد أن يتصوره او لا مطلوبه على الوجه الذى يتعلق به طلبه
ثم يطلبه (وهو) اى التصور على وجه الوقوع والثبوت (منتف ههنا) اى فى الممتنع لنفس مفهومه
(فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هى هى تقتضى انتفاءه وتصور الشئ على
خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشئ آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه
لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته (انما يتصور) على احد وجهين (اما منفيا بمعنى انه
ليس لنا شئ موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد
والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك) اى تصوره على أحد هذين الوجهين كاف
فى الحكم عليه دون طلبه لانه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولا مستلزم له صرح ابن سينا به) اى بأن
تصوره كذلك كما نقلناه عنه فى باب العلم (ولعله معنى قول ابى هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له)
كما اشرنا اليه هناك أيضا (و) لعله (مراد من قال المستحيل لا يعلم) اى لا يعلم من حيث ذاته وماهيته
(المرتبة الوسطى) من مراتب ما لا يطاق (ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به
لا لنفس مفهومه) بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به (كخلق الاجسام) فان القدرة الحادثة لا تتعلق

بايجاد الجواهر أصلا (ام لا) بأن يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به
(كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا) اى التكليف بما لا يطاق عادة (نجوزه) نحن (وان لم يقع
بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وتمنعه المعتزلة) لكونه قبيحا عندهم (وبه) اى بما
ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه (يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان ابى لهب)
وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل فى غير محل النزاع) اذ لم يجوزه أحد ولقائل
ان يقول ما ذكره من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وأن بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر
بأن هؤلاء يجوزونه (* المقصد * الثامن فى أن افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهب
الاشاعرة) وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك
جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء
لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا (لنا) فى اثبات مذهبنا (بعد ما بينا من
انه لا يجب عليه) تعالى (شئ) فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بغرض (ولا يقبح منه شئ) فلا يقبح
أن تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يبطلان المذهبين معا
اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضلا * (احدهما لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة اودفع
مفسدة (لكان) هو (ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو
اصلح له من عدمه) وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل اوكان وجوده مرجوحا
بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب
أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فاذن يكون الفاعل مستكملا
بوجوده وناقصا بدونه (فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا) الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم
من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا (الى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا
لغرض أن يكون من قبيل الاول اذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك
فى حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعا الى عباده وهو
الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور فى ذلك (قلنا نفع غيره) والاحسان
اليه (ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع
والاحسان ما هو اولى به واصلح له (والا) اى وان لم يكن اولى بل كان مساويا اومرجوحا (لم يصلح
أن يكون غرضا له) لما مر من العلم الضرورى بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تعليل افعاله تعالى
بمنافع العباد (وانا نعلم ان خلود أهل النار فى النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة
وثانيهما) اى ثانى الوجهين (ان غرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه) اى
يكون للفعل مدخل فى وجوده وهذا مما لا يتصور فى افعاله (اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه)
فيما سلف (فلا يكون شئ من الكائنات) والحوادث (الا فعلا له) صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا
واسطة (لا غرضا لفعل آخر) له مدخل فى وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشئ (الا به ليصلح) أن يكون
(غرضا لذلك الفعل) حاصلا بتوسطه (وليس جعل البعض) من افعاله وآثاره (غرضا اولى من البعض
الآخر) اذ لا مدخل لشئ منها فى وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها اليه على سواء فجعل بعضها
غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل فى افعاله أصلا (وأيضا) اذا علت
افعاله بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض) والمقصود فى نفسه والا تسلسلت الاغراض
الى ما لا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذى هو غرض ومقصود فى نفسه (لغرض آخر) لانه خلاف
ما فرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو
الذى كان مقصودا فى نفسه وقد يقال لا يجب فى الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير

الاعتبارى

الاعتبارى (احتجوا) اى المعتزلة على وجوب الغرض فى افعاله تعالى (بأن الفعل الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن فى فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص (قلنا) فى جوابهم (ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه) من الافعال (فهو اوّل المسألة) المتنازع فيها اذ نحن نجوّز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وان اردتم) بالعبث (امرا آخر فلا بدّ) لكم اولا (من تصويره) اى تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره (ثم) لا بدّ ثانيا (من تقريره) اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض (ثم) لا بدّ ثالثا (من الدلالة على امتناعه) اى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال فى الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شئ من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية * (تذنيب * اذا قيل لهم) انتم قد اوجبتم الغرض فى افعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التى لا نفع فيها لله لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها) عائد الى العباد وهو (تعريض العبد للثواب) فى الدار الآخرة وتمكينه منه (فان الثواب تعظيم) اى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام (وهو) اى التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق قبيح) عقلا الا يرى أن السلطان اذا مرّ بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلا بل عدّ جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وأمر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما أراد أن يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به (فيقال لهم لا نسلم أن التفضل بالثواب قبيح) بل لا قبح هناك أصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز أن يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يحصى من النعم فى الدنيا) وأنت خبير بأن المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدى دفعه (وان سلم قبحه) من الله تعالى أيضا (فيمكن التعريض له) اى للثواب (بدون هذه المشاق العظيمة (اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا) مساويا لها (الا يرى ان فى التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس فى كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبى من ظالم يريد اهلاكه (او تمهيد قاعدة خير أو دفع شرّ عام) اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها (وما يروى) من (ان أفضل العبادات احمزها) اى اشقها (فذلك عند التساوى فى المصالح) فلا ينافى أن يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض (ثم انه) اى ما ذكرتم من أن التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) اذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا (ومن اين لكم ان ذلك) اى التعريض للثواب (اكثر من هذا) اى التعريض للعذاب بل نقول ان الثانى اكثر من الاوّل لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتى بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف * (المرصد * السابع *

فى اسماء الله تعالى) وبه تنتهى مباحث الالهيات (وفيه مقاصد * المقصد * الاول الاسم غير التسمية
لانها تخصيص الاسم ووضعه لشئ ولاشك انه) اى تخصيص الاسم بشئ (مغاير له) اى للاسم
كما تشهد به البديهة (و) أيضا (التسمية فعل الواضع وانه منقض) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم
كذلك) وذهب بعضهم الى أن التسمية هى عين الاقوال الدالة التى هى الاسماء كما سيرد عليك
ولم يلتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس المسمى اوغيره ولايشك
عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظة ف ر س أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص اوغيره) فان هذا
مما لايشتبه على أحد (بل) النزاع (فى مدلول الاسم اهو الذات من حيث هى هى ام) هو الذات
(باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى (قد يكون الاسم)
اى مدلوله (عين المسمى) اى ذاته من حيث هى (نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه
وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولاشك انها) اى تلك النسبة (غيره
وقد يكون لاهو ولاغيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه انها)
اى الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لاهو ولاغيره كما مر) فكذا الحال فى الذات المأخوذة مع تلك الصفة
قال الآمدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى أن التسمية هى
نفس الاقوال الدالة وأن الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى أن
كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل
على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ماهو عين كالموجود والذات ومنها
ماهو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ماليس عينا ولاغيرا
كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولاغيرها وذهب المعتزلة الى أن الاسم
هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب
الى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن
ولا يخفى عليك أن النزاع على قول ابى نصر انما هو فى لفظة ا س م وانها تطلق على الالفاظ فيكون
الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لابمعنى فعل الواضع اوتطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى
وكلا الاستعمالين ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم
ربك اى مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما * لكن هذا بحث لغوى لافائدة فيه ههنا وقال الامام
الرازى المشهور عن اصحابنا أن الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالى انه مغاير لهما
لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم
هو اللفظ المخصوص والمسمى ماوضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى
فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد تكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى
المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم
والمسمى قال فهذا ما عندى فى هذه المسألة * (المقصد * الثانى فى اقسام الاسم اعلم ان الاسم) الذى
يطلق على الشئ (اما ان يؤخذ من الذات) بأن يكون المسمى به ذات الشئ من حيث هو (اومن جزئها
اومن وصفها الخارجى اومن الفعل) الصادر عنه فهذه هى اقسام الاسم على الاطلاق (ثم تنظر أيها
يمكن فى حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه) فمن ذهب الى جواز تعقل
ذاته جوز أن يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما
مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن أن يعقل ويفهم
فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لايتوقف عليه اذ يجوز أن
يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لابكنهها ويكون

دلك

ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على مامر من أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته
من غير اعتبار معنى فيه (واما المأخوذ من الجزء) كالجسم للانسان مثلا (فمحال عليه) تعالى (لما بينا)
من (ان الوجوب الذاتى ينافى التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (وأما المأخوذ
من الوصف الخارجى) الداخل فى مفهوم الاسم (فجائز) فى حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون
حقيقيا) كالعليم (وقد يكون اضافيا) كالماجد بمعنى العالى (وقد يكون سلبيا) كالقدوس (وأما المأخوذ
من الفعل فجائز) فى حقه تعالى ايضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هى (اقسامه البسيطة
وقد تتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد * المقصد * الثالث تسميته تعالى
بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) وليس الكلام فى اسمائه الاعلام الموضوعة
فى اللغات انما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه
اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها
سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى أولم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا
كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق
بكبريائه ومن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ
الفقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لأن العقل
علم مانع عن الاقدام على مالا ينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى
الى مالا ينبغى ولا لفظ الفطن لأن الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة
بالجهل ولا لفظ الطبيب لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى
فيها نوع ايهام بما لا يصح فى حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم
حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار (وذلك
للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك) فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع (والذى ورد به التوقيف فى المشهور تسعة
وتسعون اسما) فقد ورد فى الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها
دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذى والبيهقى عيناها كما فى الكتاب وانما قال
فى المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها أما فى القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب
والرب والناصر والاعلى والاكرم وأحسن الخالقين وأرحم الراحمين وذى الطول وذى القوة
وذى المعارج الى غير ذلك وأما فى الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد فى رواية ابن ماجه اسماء ليست
فى الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافى وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما
يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها
وبالجملة (فلنحصها احصاء) طمعا فى دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لا يوصف به
غيره) اى لا يطلق على غيره اصلا (فقيل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو أحد قولى الخليل وسيبويه
والمروى عن ابى حنيفة والشافعى وابى سليمان الخطابى والغزالى رحمهم الله (وقيل مشتق واصله
الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله) بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقوله (اذا تعبد
وقيل) الاله مأخوذ (من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية) هى كونه معبودا للخلائق
ومحارا للعقول (وقيل) معنى الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى
لا يكون الا ما يريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية)
فعلية والصحيح أن لفظة الله على تقدير كونها فى الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال
للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة الندمان والنديم (اى مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة

(الارادة) وقيل معطى جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملك اى يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء (ولا يذل) اى يمتنع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (التام القدرة فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) اى (المبرّأ عن المعايب وقيل) هو (الذى لا يدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) اى (ذو السلامة عن النقائص) مطلقا فى ذاته وصفاته وافعاله (فصفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السلامة) اى هو المعطى للسلامة فى المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما اخبر به كالوحدانية مثلا فى قوله شهد الله أنه لا اله الا هو (ورسله) فيما اخبروا به فى تبليغهم عنه (اما بالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية او بخلق المعجز) الدالّ على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدالّ على الوحدانية (ففعلية وقيل) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين (من الفزع الاكبر اما بفعله) وايجاده (الامن) والطمأنينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (او باخباره) اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية (المهيمن) اى (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعلم) فيرجع الى صفة العلم (و) اخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معنى المهيمن (الامين اى الصادق فى قوله) فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتى معناه (العزيز قيل) معناه (لا اب له ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذى لا يرام او الذى لا يخالف او الذى لا يخوّف بالتهديد (وقيل لا مثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاوّل مشتق من عز الشئ يعز بالكسر فى المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام فى البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية (وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب او الاثابة (وقيل القادر والعزة القدرة) والغلبة (ومنه المثل من عزبز) اى من قدر وغلب سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح) اى المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير (ومنه جبر العظم) اى اصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه (اى يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريده) فرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لا ينال) فانه سبحانه متعال عن أن تناله يد الافكار أو يحيط به ادراك الابصار (ومنه نخلة جبارة) اذا طالت وقصرت الايدى عن أن تنال اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية (وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه الذى لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فرجعه الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله (اى انتفت عنه صفات النقص) فرجعه صفة سلبية (وقيل) اى انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا (المتكبر قيل فى معناه ما قيل فى معنى (العظيم) وقال الغزالى رحمه الله المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا (الخالق البارئ معناهما واحد) اى (المختص باختراع الاشياء المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالى رحمه الله قد يظن أن هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى أن يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين (الغفار) اى (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار غالب لا يغلب) فهو صفة فعلية

سلبية (الوهاب كثير العطاء) بلا عوض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء)
من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفتاح ميسر العسير
وقيل خالق الفتح اى النصر) وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو)
اى الحكم (اما بالاخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والقدر فيرجع الى صفة القدرة
والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا
وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة اللجام) وهى الحديدة المانعة
من جماح الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض
المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) فى العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض
وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطى العزة) وفى اكثر نسخ الكتاب
معطى القوة وكلاهما ظاهر (المذل الموجب لحط المنزلة) فهذه كلها صفات فعلية (السميع
البصير ظاهر) معناهما مما سبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجعه (وقيل) الحكم (هو
الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع الى هذه الصفات (العدل لا يقبح منه ما يفعل) فهو صفة سلبية
(اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون (وقيل العالم بالخفيات)
فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل المخبر)
فصفة كلامية (الحليم لا يعجل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب (العظيم قدمر)
معناه فى تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازى
على الشكر) فان جزاء الشئ يسمى باسمه (وقيل) معناه انه (يثيب على القليل) من الطاعة (الكثير)
من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (المثنى على من اطاعه) فيكون صفة كلامية
(العلى الكبير) هما (كالمتكبر) فى المعنى (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذى هو ضد السهو
والنسيان ومرجعه العلم (وقيل لا يشغله شئ عن شئ) فمرجعه صفة سلبية (وقيل يبقى صور الاشياء)
فصفة فعلية من الحفظ الذى يضاد التضييع (المقيت خالق الاقوات وقيل المقدر) فيرجع على التقديرين
الى الفعل (وقيل) معناه (الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر) كما سيأتى فى تفسيره فيرجع الى العلم
وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة (الحسيب الكافى يخلق ما يكفى العباد) فى مصالحهم ومهماتهم
فهو صفة فعلية من قولهم اكرمنى فلان واحسبنى اى اعطانى حتى قلت حسبى (وقيل المحاسب
باخباره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية (الجليل كالمتكبر) وقيل هو المتصف
بصفة الجلال والجمال (الكريم ذو الجود وقيل المقتدر على الجود) ومرجعهما الفعل
والقدرة (وقيل) معناه (العلى الرتبة ومنه كرائم المواشى) لنفائسها فيرجع الى صفة اضافية
(وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الغزالى هو اخص من الحفيظ لأن الرقيب هو
الذى يراعى الشئ بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه
الممنوع عن ذلك الشئ لما اقدم عليه فكأنه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار
اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول (المجيب يجيب الادعية الواسع)
هو الذى وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله
شان عن شان (الحكيم) ذو الحكمة وهى العلم بالاشياء على ماهى عليه والاتيان بالافعال على
ما ينبغى وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير (الودود المودود)
من الود وهو المحبة (كالحلوب والركوب) بمعنى المحلوب والمركوب (وقيل) معناه (الواد) كالصبور
بمعنى الصابر (اى يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشارك
فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر

الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) اى لايفتقر فى وجوده الى غيره (وقيل) معناه (المحق اى الصادق) فى القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بأمور الخلق) وحاجاتهم (وقيل الموكول اليه ذلك) فانّ عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه (القوىّ القادر على كل امر المتين) قال الآمدىّ معناه نفى النهاية فى القدرة يعنى أنّ قدرته لاتتناهى وفى عبارة الكتاب (هى النهاية فى القدرة) ولايبعد أن يكون تصحيفا والاظهر أن يراد أنّ المتانة هى بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية (الولىّ الحافظ للولاية) اى النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولى للأمر والقائم به (الحميد المحمود) فهو صفة اضافية (المحصى العالم وقيل المنبئ عن عدد كل معدود) فيرجع الى صفة الكلام (وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد يعيد الخلق) بعد هلاكه (المحيى خالق الحياة المميت خالق الموت الحىّ ظاهر) مما مرّ (القيوم الباقى الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية (الواجد الغنىّ) اى الذى لايفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماجد العالى) المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قد مرّ تفسيره) اى علم ذلك مما سبق فى وحدانيته من أنه يمتنع أن يشاركه شئ فى ماهيته وصفات كماله وقد روى الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو أحدىّ الذات اى لاتركيب فيه وواحد فى الصفات اى لامشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة اضافية (وقيل) معناه (الحليم) اى الذى لايستفزه ولاتقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية (وقيل العالى الدرجة وقيل المدعوّ المسؤول) الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية (وقيل الصمد مالاجوف له) اى المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفى التركيب وقبول الانقسام (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثانى ابلغ من الاول (المقدم المؤخر يقدّم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولايزال) اى انه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية (وقيل الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اى قهره (الباطن المحتجب عن الحواس) بحيث لاتدركه اصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلىّ) مع نوع من المبالغة (البرّ فاعل البرّ) والاحسان (التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه) من المعاصى (المنتقم المعاقب لمن عصاه العفوّ الماحى) للسيآت والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال (الرؤف المريد للتخفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرّف فيه) وفى مخلوقاته كما يشاء (ذو الجلال والاكرام كالجليل) قال الآمدى هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من اقسط اى عدل وقسط اى جار (الجامع اى للخصوم يوم القضاء الغنىّ لايفتقر الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضارّ النافع منه الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره (الهادى يخلق الهدى) فى قلوب المؤمنين (البديع اى المبدع) فانه الذى فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع فى نفسه لامثل له (الباقى لاآخر له الوارث الباقى بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) الى سبيل الخيرات (الصبور الحليم وقد مرّ فهذه هى الاسماء الحسنى) الواردة فى الرواية المشهورة (نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا) ذنوبنا (ويرحمنا) بمنه وكرمه (انه هو الغفور الرحيم) ثم ان المصنف تابع الآمدى فى تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه ومن اراد الاستقصاء فى ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة فى تفسيراتها واشتقاقاتها وماذكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة * (الموقف السادس فى السمعيات) * اى فى الامور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة او تتوقف هى على السمع كالمعاد

واسباب

واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراصد) اربعة ثلاثة منها
فى الامور التى ذكرناها وواحد منها فى الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتى ايضا * (المرصد
الاول * فى النبوات وفيه مقاصد) تسعة * (المقصد * الاول فى معنى النبى وهو لفظ منقول فى
العرف عن مسماه اللغوى) الى معنى عرفى أما المعنى اللغوى (فقيل هو المنبى ·) واشتقاقه (من النبأ)
فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لانبائه عن الله
تعالى وقيل) النبى مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول
عن الله موصوف بذلك (لعلو شانه) وسطوع برهانه (وقيل من النبى وهو الطريق لانه وسيلة الى الله
تعالى واما) مسماه (فى العرف فهو عند اهل الحق) من الاشاعرة وغيرهم من المليين (من قال له الله) تعالى
ممن اصطفاه من عباده (ارسلتك) الى قوم كذا او الى الناس جميعا (او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ)
المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (ولا يشترط فيه) اى فى الارسال (شرط) من الاعراض والاحوال
المكتسبة بالرياضات والمجاهدات فى الخلوات والانقطاعات (ولا استعداد) ذاتى من صفاء الجوهر
وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء (بل الله) سبحانه (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة رحمة
وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو أعلم حيث يجعل رسالاته) وفى دلالة هذه الآية على المطلوب نوع
خفاء كما لا يخفى (وهذا) الذى ذهب اليه اهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذى يفعل ما يشاء
ويختار ما يريد (واما الفلاسفة فقالوا هو) اى النبى (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره
(احدها) اى احد الامور المختصة به (ان يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية
(ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) فى ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هى
لا مكانية (ولها نسبة) فى التجرد (الى المجردات) العقلية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور ما يحدث
فى هذا العالم) العنصرى الكائن الفاسد (لكونها مبادى له فقد تتصل) النفس الناطقة (بها) اى
بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث
(فتحكيها) اى يرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد هى لارتسامه فيها كمرآة يحاذى بها مرآة اخرى
فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها (ويؤيده) اى يدل على جواز ما قلنا من أن تكون
للنبى نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) اى رؤية النفوس البشرية (وما عليها من التفاوت) فى
ادراك المعانى العقلية (فى طرفى الزيادة والنقصان) تفاوتا (متصاعدا الى النفوس القدسية) التى تدرك
النظريات الكثيرة بالحدس فى اقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط (ومتنازلا الى البليد الذى لا يكاد
يفقه قولا وكيف) يستنكر ذلك الاطلاع فى حق النبى (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة)
بانواع المجاهدات (او مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (او نوم) ينقطع به
احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب
بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (اذ الاطلاع على جميع المغيبات
لا يجب للنبى اتفاقا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير
وما مسنى السوء (والبعض) اى الاطلاع على البعض (لا يختص به) اى بالنبى (كما اقررتم به) حيث
جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبى عن غيره (ثم) نقول (احالة ذلك) اى الاطلاع
المختص بالنبى (على اختلاف النفوس) فى صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه
الى جناب القدس والملاء الاعلى (وضعفها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل) لان المساواة
فى الماهية توجب الاشتراك فى الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى على القول
بالموجب بالذات (و) نقول ايضا (باقى المقدمات) من الاتصال بالمبادى العالية بعلة الجنسية
وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما فى المرايا المتقابلة (خطابية) لا تفيد الا ظنا ضعيفا (وثانيها)

اى ثانى تلك الامور المختصة بالنبى (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر
مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) فى حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة
بحسب ارادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (فان النفوس الانسانية) ليست منطبعة فى الابدان (وهى
بتصوراتها مؤثرة فى المواد) البدنية (كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل
والغضب) هذا نشر على ترتيب اللف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض
بتصور السقوط وان كان ممشاه فى غيرها) اى فى المواضع السافلة (اقل عرضا)
واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة فى البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد أن تقوى
نفس النبى) بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته (حتى تحدث بارادته
فى الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) وبالجملة
تتصرف نفسه فى العنصريات خصوصا فى العنصر الذى تكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد
الارادة والتصور من غير أن يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة
من النبى (ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص) على ما هو مشهور فى كل عصر من الصلحاء
(قلنا هذا) الذى ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة فى الابدان (بناء على تأثير النفوس
فى الاجسام) واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر فى الوجود الا الله سبحانه (والمقارنة) بين
التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لا تعطيه) اى لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز
أن يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبى) كما
اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره (وثالثها ان يرى الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحيا)
من الله اليه (ولا يستنكر أن يحصل له فى يقظته مثل ما يحصل للنائم فى نومه) من مشاهدة اشخاص
يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية
وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصلت به فى يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة
المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم فى النفس لباس المحسوس وتنقشه فى الحس المشترك
على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) الانجذاب والاتصال بعالم القدس (ملكة)
اى صفة راسخة للنبى (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بادنى
توجه) منه (قلنا هذا) الذى ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبيس) على الناس فى معتقدهم
(وتستر) عن شناعته (بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم
اما (نفوس مجردة) فى ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا
وتسمى بالملأ الاعلى (ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام) اذ الحرف والصوت عندهم من
الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقى للمجردات (وما آله) اى ما آل ما ذكروه
فى الخاصة الثالثة (الى تخيل ما لا وجود له فى الحقيقة كما للمرضى والمجانين) فانهم يشاهدون ما لا وجود له
فى الخارج (على ما صرحوا به) وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك أن ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون
المشاهدة الحقيقية (ولو كان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا
باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان امره ونهيه (من قبل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها)
قطعا (وربما خالف) ما دعا اليه (المعقول) ايضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه
الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس) البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ما جبلت عليه من الاباء) عن
الانقياد لبنى نوعها (وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هى عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الانقياد
التام ظاهرا وباطنا (سببا للقرار) اى ثبات (الشريعة التى بها يتم التعاون الضرورى لنوع الانسان) وانما
كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج اليه فى معاشه)

من

من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من ابناء جنسه فى المعاملات) وهى أن يعمل كل واحد لآخر
مثل ما يعمله الآخر له (والمعاوضات) وهى أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله
الا يرى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن معيشته بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بنى
نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه
صار امرهم مكفيا ولذلك قيل الانسان مدنى بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم فى التعاون
من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله
(ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس) اى مدت عنقها (الى ما يريده غيره وطمح) اى
ارتفع (عين كل الى ما عند الآخر فحصل) بينهم (التنازع وأدى) ذلك التنازع (الى التواثب والتشاجر)
اى الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (الهرج) اى القتل (والمرج) اى الاختلاط (واختل
امور المعاش والمعاد فوجب فى الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية
فيما اعطى كل حيوان من الآلات) اللائقة به (وهدى) اى كل واحد منه (الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه
سيما الانسان) فان العناية به فى الاعطاء والهداية اكثر (وهو اشرف الانواع) الحيوانية (سخر له ما عداه)
من تلك الانواع (وهذا) اى وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من اعظم مصالحه) لما ظهر فيه
من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة (أفترى الطبيعة تهمل ذلك كلا) والحاصل أن وجود النبى
سبب للنظام فى المعاش والمعاد فيجب ذلك فى العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام فى مخلوقاته
فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء * (المقصد * الثانى فى حقيقة المعجزة وهى) بحسب
الاصطلاح (عندنا) عبارة عن (ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث) فيها عن امور
ثلاثة (عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة * (البحث الاول
فى شرائطها وهى سبع) الشرط (الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه) من التروك وانما اشترط
ذلك (لان التصديق منه) اى من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول)
التعريف (مثل ما اذا قال معجزتى ان اضع يدى على رأسى وانتم لا تقدرون عليه) اى على وضع ايديكم
على رؤسكم (ففعل وعجزوا فانه معجز) دال على صدقه (ولا فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة) فيهم
على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل الترك وجوديا) بناء على انه
الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفى كلام الآمدى ان المعجز
ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا
كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم
مقامه الشرط (الثانى ان يكون) المعجز (خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه) فان المعجز ينزل من الله منزلة
التصديق بالقول كما سيأتى وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس فى كل يوم وبدو
الازهار فى كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه فى ذلك حتى الكذاب فى دعوى النبوة
(وشرط قوم) فى المعجز (ان لا يكون مقدورا للنبى) اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه
على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة
معجز) قال الآمدى هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم
الى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشى لكونها مقدورة له بخلق الله فيه
القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون
الى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبى
وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما فى عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث ان يتعذر
معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له

وهل يشترط التصريح بالتحدى) وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق انه لا) يشترط (بل يكفى قرائن الاحوال مثل ان يقال له) اى المدعى النبوة (ان كنت نبيا فأظهر معجزا ففعل) بأن دعا الله فأظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدى (الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر) كشق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره) من المعجزة (مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (نعم لو قال معجزتى ان احيى هذا الميت فأحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه) وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء (مختار فى تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه فى دلالة الاحياء على صدقه (وقيل هذا) الذى ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) اى بعد الاحياء (زمانا) واستمر على التكذيب قال الآمدى لا اعرف فى هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خر ميتا فى الحال) قال القاضى (بطل الاعجاز لانه كان احيى للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار فى الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز) بل يكفى أن يقول انا آتى بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتى بواحد منها وفى كلام الآمدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد فى معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فأكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضى لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه (السابع ان لا يكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف او متأخرا عنها على تفصيل سيأتى وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتى ما قد ظهر على يدى قبل لم يدل على صدقه ويطالب به) اى بالاتيان بذلك الخارق او بغيره (بعد) اى بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال) فى اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدى لان المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدى موافق للدعوى لا خلق ذلك الشئ فى الصندوق (و) أما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه (بناء) اى مبنى (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدى لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا فى دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتيك انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الأنبياء واليه الاشارة بقوله (فما تقولون فى كلام عيسى فى المهد وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة) فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ما تقولون ايضا (فى معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هى كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارهاصا اى تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبى آخر فى ذلك العصر وهو مردود لوجودها فى عصر لا نبى فيه هذا (وقد قال القاضى ان عيسى كان نبيا فى صباه لقوله وجعلنى نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق فى الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته فى حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقوله عنه (بنت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى أن تكامل فيه

شرائطها

شرائطها) وبلغ اربعين سنة ومن البين أن ثبوت النبوّة فى مدّة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل (و) أما (قوله وجعلنى نبيا) فهو (كقول النبى عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) فى انه تعبير عن المحقق فيما يستقبل بلفظ الماضى (فهذا) الذى قرّرناه انما هو (فى) المعجز (المتقدّم) على الدعوى (واما المتأخر) عنها (فاما) أن يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) أنه دال على الصدق بخلاف المتقدّم بزمان يسير فانه لا يدل عليه أصلا (واما) أن يكون تأخره (بزمان متطاول مثل أن يقول معجزتى أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز) دال على ثبوت النبوّة لكن اختلفوا فى وجه دلالته (فقيل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا (وانما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ) اى لم يجب على الناس التصديق بنبوّته ومتابعته فى الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به (وقبل حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل يصير قوله) اى اخباره (معجزا عند حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) باعتبار صفته اعنى كونه معجزا (والحق ان المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعنى أن المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب فى نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث وأما القول الثانى فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول فى ابكار الافكار * (البحث الثانى فى كيفية حصولها) المذهب (عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته) من دعوى النبوّة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم فى الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط فى النبوّة على ما مرّ خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها فى اصل فطرتها واما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادّة البدن فلا تحتاج الى البدن كما نشاهده فى المرضى) من (ان النفس لاشتغالها بمقاومتها المرض) من الامراض الحادّة وتحليلها للموادّ الردئة (تنكف) وتمتنع (عن التحليل) للموادّ المحمودة (فتمسك عن القوت) الذى تحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه الموادّ (ما لو أمسك) اى زمانا لو أمسك عنه (فى) ايام (صحته شطره) اى نصفه بل عشره (هلك) بلا شبهة واذا جاز ذلك فى المريض كان جوازه فى المتوجه المنخرط فى سلك الملاء الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضادّ للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبنىّ على تعادل الاركان أشدّ واقوى وأما التوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى (واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مرّ) فى المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك (واما الفعل فبأن يفعل فعلا لا تفى به منة غيره من شق جبل او شق بحر وقد تقدّم) بيانه بأن نفسه لقوّتها تتصرّف فى مادّة العناصر كما تتصرّف فى اجزاء بدنه * (البحث الثالث فى كيفية دلالتها) على صدق مدّعى النبوّة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات

كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال
فى ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدى الاولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة
ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبى فيدور بل هى دلالة عادية كما اشار اليه بقوله (وهى عندنا)
اى الاشاعرة (اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه) اى عقيب ظهور المعجزة (فان اظهار المعجز
على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة) فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق
عنه فى الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لان من قال انا نبى ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال
ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا
بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع
كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها (وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى
الرجل بمشهد الجم الغفير انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم
من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق
بصريح مقاله ولم يشك أحد فى صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذى ذكرناه (من باب قياس الغائب
على الشاهد) حتى يتجه عليه أن الشاهد تعلل افعاله بالاغراض لانه يراعى المصالح ويدرأ المفاسد
بخلاف الغائب اذ لا يبالى بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعى فى افادته العلم الضرورة
العادية) اى ندعى أن ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وأن كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية
(ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله تعالى
لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه فى حكمته (لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله) فيمتنع
صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ وبعض اصحابنا انه) اى خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور)
فى نفسه (لان لها) اى للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) اى دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها
(فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وان لم نعلمه) اى ذلك الوجه (بعينه
فان دل) المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والا انفك)
المعجز (عما يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضا محال (وقال القاضى اقتران ظهور المعجزة
بالصدق) ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو أحد العاديات)
كما عرفت (فاذا جوزنا انخراقها) اى انخراق العاديات (عن مجراها) العادى (جاز اخلاء المعجز
عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب) اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة فى المعجزة
والمفروض انه جائز (واما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز اظهاره على يده (لان العلم بصدق الكاذب
محال * تذنيب * من الناس من انكر امكان المعجزة) فى نفسها (ومنهم من انكر دلالتها) على صدق مدعى
النبوة (ومنهم من انكر العلم بها وستأتيك) فى المقصد التالى لهذا المقصد (شبههم باجوبتها *
المقصد * الثالث فى امكان البعثة وبحثنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع
دال على الامكان) بلا اشتباه (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر) من أن النظام الاكمل
الذى تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبى الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة
يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (اذا علم الله من امة انهم يؤمنون) وجب عليه ارسال النبى اليهم
لما فيه من استصلاحهم (والا) اى وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الارسال بل (حسن)
قطعا لاعذارهم (وقال ابو هاشم يمتنع خلوه) اى خلو البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها)
لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوزه الجبائى لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة
(و) جوزه أيضا (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة اولا (وقيل) انما يجوز البعث لتقريرها
(اذا اندرست وهو) اى هذا الذى نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناء) اى مبنى (على اصلهم)

الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومايتفرع عليهما من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف
ورعاية الاصلح فيكون فاسدا أيضا (و) على تقدير صحته (لايضرنا) فى مدعانا (فانا) انما (ادعينا الامكان
العام) الذى يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذى ينافيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة
(وهم طوائف * الاولى من احالها) اى حكم باستحالتها لذاتها * (الثانية من) جوزها ولكن (قال لا تخلو
البعثة (عن التكليف) بأوامر ونواه (وانه) اى التكليف (ممتنع) فتنتفى البعثة لانتفاء لازمها * (الثالثة
من) جوز التكليف و (قال فى العقل كفاية) فى معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها *
(الرابعة من قال بامتناع المعجزة) لان خرق العادة محال عقلا (ولا تتصور) النبوة (دونها) اى دون
المعجزة * (الخامسة من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة * (السادسة
من سلم) دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين
عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون (بالتواتر) وهو لا يفيد العلم أصلا بل الظن
وانه لا يجدى فى المسائل اليقينية * (السابعة من) اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن
(منع وقوعها) فهذه هى الطوائف المنكرة لها * (الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) فى نفسها
(احتج) على استحالتها (بوجوه * الاول المبعوث لابد أن يعلم ان القائل له ارسلتك) فبلغ عنى (هو الله
ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبى
(الثانى ان من يلقى اليه) اى الى النبى (الوحى ان كان جسمانيا وجب أن يكون مرئيا) لكل من حضر
حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به (والا) اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان ذلك)
اى القاء الوحى بطريق التكليم (منه مستحيلا) اذ لا يتصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها)
اى بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وانه) اى العلم بما ذكر
(لا يحصل الا بغامض النظر) لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى
(وهو) اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم او سنة بل هو مختلف
بحسب الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال)
اى يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) فى اى زمان كان (و) حينئذ (يلزم افحام
النبى وتبقى البعثة عبثا والا) اى وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (لزم التكليف
بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وانه قبيح عقلا) فيمتنع
صدوره عن الحكيم سبحانه * (وجواب) الوجه (الاول والثانى ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول
أن القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات
وتكون مفيدة له ذلك العلم (او يخلق علما ضروريا فيه) بأنه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب
عن الثانى وهو أن يقال جاز أن يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته
لا تقصر عن شئ * (و) جواب (الثالث اما على اصلنا) فى التعديل والتجويز (فلا يجب الامهال) لانا بينا
فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا
من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال
ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه واليه الاشارة
بقوله (مع العلم العادى الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم) فى التحسين والتقبيح
(وان صرحوا بخلافه منع الامهال) يعنى أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال
فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تفويت
مصلحتهم) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم
عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق

(فقال) الولد (دعنى اسلكه الى أن اشاهد السبع او المهالك أليس ذلك) القول من الولد (مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك ألم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك أليس منسوبا الى فعل ما توجبه الشفقة والحنو) وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم أيضا الطائفة * (الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكاليف لانه فائدتها) التى لا تخلو هى عنها وأيضا هى لا تخلو عن التكاليف (باتفاق) واجماع من القائلين بها (ثم ان التكليف) الذى هو لازمها (ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار فى الافعال (و) ذلك لما تبين من (ان فعل العبد واقع بقدرة الله) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (ان الفعل اما معلوم الوقوع) من العبد (او معلوم اللاوقوع) منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثانى ممتنعا ولا قدرة على شئ منهما (والتكليف حينئذ) اى حين اذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعا (الثانى التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) اذا اقدم عليه (او العقاب بالترك) اذا احجم عنه (وهو) اى الاضرار (قبيح) والله تعالى منزه عنه (الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث) قبيح (او لغرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (منزه) عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (أو الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول) فانه بمنزلة أن يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك أبد الآباد ولاشك أن اهم مصالحه ترك التعذيب (ثم انه) اى النفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولاشك أن اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح (الرابع التكليف) بايقاع الفعل (اما مع) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) أصلا (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل (واما قبل) وجود (الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال) اذ لا يمكن وجود الشئ حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظاهر (و) أما (من جوزه) فانه (لا يقول بوقوعه ولا أن) اى ولا يقول بأن (كل تكليف كذلك) اى تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم أن كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده أيضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض الصوفية) من أهل الاباحة (ان التكليف بالافعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكر فى معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز ويمتنع عليه) من الافعال (ولاشك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفائت) وهو النظر فيما ذكر (تربى) أى تزيد وتفضل (على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا * وجواب الاول ما مر فى مسألة خلق الاعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا أن لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية (و) جواب (الثانى) أن يقال (ما فى التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية يربى كثيرا على المضرة) التى هى (فيها) وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز * (و) جواب (الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح (ووجوب الغرض فى افعاله تعالى مع ما اجبنا به الثانى) وهو أن نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التى تربى على مضرة التعب بمشاق الافعال وأما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفى ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بأن تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم * (و) جواب (الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) كما مر والتكليف به فى هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذى هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك أن لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذى هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض فى افعاله تعالى وهو باطل * (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل)

وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف (فى الحال) انما هو (بالايقاع فى ثانى الحال) لا بالايقاع فى الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) اى التكليف (كالاحداث) يعنى أن ما اوردتموه علينا فى التكليف يلزمكم فى احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين (وهو) اى الاحداث (مما لا شك فيه فما هو جوابكم) فى الاحداث (فهو جوابنا) فى التكليف (و) جواب (الخامس ان ذلك) اى التفكر فى معرفة الله وصفاته وافعاله (احد اغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكاليف معينة عليه داعية اليه) (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التى يربى شغلها على شغل التكاليف) الطائفة (الثالثة من قال فى العقل مندوحة عن البعثة) اذ هو كاف فى معرفة التكاليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط و) هؤلاء كلهم (احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعا المضرة فواتها (ولا يعارضها مجرد الاحتمال) اى احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) فى دفع المضرة المتوهمة (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (ان الشرع المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل (فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك) اى النبى الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففى دهر طويل يحرمون فيه) اى فى ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون فى المهالك قبل استكمالها) اى قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية فى تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع أن اشتغالهم بذلك) اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال فى امكان معرفته) اى معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب فكذا لا يقال فى امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبى يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبى بذلك اولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهو أن الانسان مدنى بالطبع فلا بدّ له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بنى نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبى فى العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطائفة (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة اصلا (لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واوانى البيت رجالا كملا (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم) المدعى عقيب دعواه بلا مهلة (ويوجد مثله) فى آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) اى فى تجويز خرق العادة (من الخبط والاخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ أن يكون الآتى بالاحكام الشرعية فى الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذى تتقاضاه غير الذى كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التى تنافى نظام المعاش والمعاد (والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض

وما بينهما ومن انعدامها الذى نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما فى الامثلة المذكورة (لا ينافى امكانها) فى انفسها (وذلك كما فى المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين فى الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة (للحس) الشاهد به شهادة موثوقا بها (والعادة أحد طرق العلم كالحس) فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة مع امكان نقيضه فى نفسه (ثم ان خرق العادة اعجازا) لنبى (وكرامة) لولى (عادة مستمرة) توجد فى كل عصر وأوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره أو فلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة * الطائفة (الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق) فى دعوى النبوة (لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس) البشرية فى الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها (أو لمزاج خاص فى بدنه) هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا فى الماهية (او لكونه ساحرا) ماهرا فى السحر (وقد أجمعتم على حقيته) اى على كون السحر مؤثرا فى امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبى عليه السلام ومن انكره من القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون فيه فى امر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء فى حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعى اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبأن سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدى (او لطلسم اختص) هو (بمعرفته) يعنى ان سلم امتناع السحر فى نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التى تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو فى عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (أو لخاصية بعض المركبات) اذ لا شك أن المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التى تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز أن يكون ذلك الخارق الذى ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره (الثانى) من تلك الاحتمالات (استناده) اى استناد المعجز (الى بعض الملائكة) فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبى ليغوى الناس وأما عصمة الملائكة فانما تعلم بقول النبى فلا يمكن أن تمسك بها ههنا (أو الشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة (او) استناده (الى الاتصالات الكوكبية) وأنظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) اى مدعى النبوة (قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا فى ألوف من السنين ويستتبع امرا غريبا (فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلا يكون حينئذ دالا على صدقه (الثالث) منها (أن يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع أن لا يقصد به التصديق) اى سلمنا أن المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعى (اذ لا غرض واجبا) فى افعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق

(اذ

(اذ لعله) اى الغرض منه (غير التصديق) له (كايهامه) اى ايهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب)
بذلك (كانزال المتشابهات) فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطا
الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (او) يكون ذلك الخارق (لتصديق
نبى آخر) موجود فى جانب آخر أو يكون ارهاصا النبى سيأتى فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبى
قبل مبعثه وكالنور الذى كان فى جبين آبائه (الخامس أنه لا يلزم من تصديق الله) اياه (صدقه الا اذا علم
استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلا (اذ لا يقبح عندكم منه شئ) ولا سمعا للزوم الدور
(السادس لعل التحدى) الصادر عن المدعى (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم فى بعض
الاقطار (اولعله) اى القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعى ومواطأة معه (فى اعلاء كلمته
لينال من دولته حظا) وافرا (السابع لعلهم استهانوا به اولا) وظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه
فلم يشتغلوا بمعارضته فى ابتداء امره (وخافوه آخرا لشدة شوكته) وكثرة اتباعه (اوشغلهم ما يحتاجون
اليه فى تقويم معيشتهم عنه) اى عن المدعى ومعارضته (الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع) منع
المعارض عن اظهار ما عارض به (اوظهر ثم اخفاه اصحابه) اى اتباع المدعى (عند استيلائهم
وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحى بالكلية (ومع قيام هذه الاحتمالات)
الثمانية (لا يبقى لها) اى للخارق الذى سمى معجزة (دلالة على الصدق * الجواب الاجمالى ماقررناه غير
مرة) اى قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة (من أن التجويزات العقلية لا تنافى العلم
العادى) كما فى المحسوسات (و) الجواب (التفصيلى عن الاول انا بينا أن لا مؤثر فى الوجود الا الله)
فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعى (والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز) الذى هو (كفلق البحر
واحياء الموتى) وابراء الاكمه والابرص (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لا يلتبس السحر بالمعجزة
فلا اشكال (وان بلغ) السحر حد الاعجاز (فاما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر
ايضا) انه لا التباس (او) يكون (معه) اى مع ادعاء النبوة والتحدى وحينئذ (فلا بد من) احد امرين
اما (ان لا يخلقه الله على يده اوأن يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال)
على الله سبحانه لكونه كذبا (و) الجواب (عن الثانى أن لا خالق الا الله) فلا يكون المعجز مستندا الى غيره
(وعن الثالث ان) من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه و (من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ
ابو اسحق لا تبلغ) الكرامة الظاهرة على يد الاولياء (درجة المعجزة وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد
والاختيار حتى اذا اراد الولى ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقى فقط (وقال القاضى تجوز) الكرامة
(اذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة
عن المعجزة (بانها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير) كلها (فالفرق بينها وبين المعجزة
ظاهر) فلا تشتبه احداهما بالاخرى (وعن الرابع انا لا نقول بالغرض) اى لا نقول بأن خلق المعجزة
لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض (بل نقول ان خلقها) على يد المدعى
(يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما أن حمرة الخجل تفيد العلم الضرورى بحصول الخجالة
مع جواز حصولها بدونها أما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر وأما على القول
بالموجب فلانه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوى يقتضى تلك الحمرة فى ذلك الشخص من غير
أن تحصل فيه الخجالة (وعن الخامس قد مر) فى مسئلة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب
عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس اذا أتى) مدعى النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز
من فى قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) فى دعواه (وعن السابع يعلم عادة) اى يعلم بالضرورة العادية
والوجدانية (المبادرة) بلا توان (الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل
زمانه واستتباعهم والحكم عليهم فى انفسهم وما لهم و) يعلم بالضرورة ايضا (عدم الاعراض عنها)

اى عن المعارضة فى مثل هذا الامر (بحيث لا ينتدب له احد) ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) اى وحين اذ كان الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه أمرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ما أتى به مقدورا لغيره (وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالعادة ايضا (وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض فى بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله فى الجميع) اى فى جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا) من اصحاب المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية * الطائفة (السادسة) من منكرى البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم (لوجوه * الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثانى أن حكم كل طبقة) من طبقات اعداد الرواة (حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) اى العلم (فى عدد) معين (و) ايضا (ادعاء الفرق) بين العددين المذكورين فى افادة العلم (تحكم) محض واذا كان كذلك (فلنفرض طبقة لا تفيده) اى لا تفيد العلم قطعا كاثنين مثلا (ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده) شئ من هذه المراتب (بالغا ما بلغ) لمساواة كل منها لما قبله فى عدم الافادة (الثالث لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف) اتفاقا (بيان الملازمة أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالموجب له) اى للعلم على تقدير حصوله انما (هو الخبر الاخير) وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ (الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة) بالغة ما بلغت (ولا سبيل الى العلم به) اى بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به (فاثبات العلم به) اى بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح (وجواب الاول منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد) جواب (الثانى ان حصول العلم عنده) اى عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو (بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد) فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد فى احتمال الكذب وعدم افادة العلم (كيف وانه) اى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به فى واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم فى العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن (الثالث اما عندنا فلانه) اى العلم عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له (وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن اهل التواتر (اسباب معدة) لحصول العلم لا موجبة له (وهى) اى الاسباب المعدة (قد لا تجامع المسبب) بل تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول فى المنتهى) فللاخبار السابقة مدخل فى حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شئ آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله (ثم انا نجد من انفسنا أن الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى) ذلك الظن (بالثانى والثالث) وهكذا الى أن ينتهى (الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم

ان

ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له (و) الجواب (عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضرورى الحاصل من التواتر الواقع) فى نفس الامر (على شرطه) وضابطه (لا انا نستدل بالتواتر) والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر) فان حصول التواتر فى نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضرورى بما تواتر الاخبار عنه امر لاشبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضرورى بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر فى ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شئ بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضرورى عندنا لا نظرى فتدبر * الطائفة (السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع) التى اتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذى لا يوافق العقل والحكمة (كاباحة ذبح الحيوان وايلامه) لمنفعة الاكل وغيره (و) ايجاب (تحمل الجوع والعطش فى) صوم (ايام معينة والمنع من الملاذ التى بها صلاح البدن) مع أنه لا منفعة فى هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الافعال الشاقة كطى الفيافى وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى فى بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان فى التعرى وكشف الرأس والرمى لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وكتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل فى صفقة وجوازه فى صفقتين) كأن يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة ردئة فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردئة كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) اى الصفقة والصفقتين (فى المصالح والمفاسد) من جميع الوجوه (الجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح ووجوب الغرض فى افعاله تعالى (فغايته) اى غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) فى تلك الصور المذكورة (ولا يلزم منه عدمها) فى نفس الامر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بها على أن فى التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الأبية وملكة قهرها) اى تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء فى التعرض للثواب والعقاب) يعنى أن النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة فى حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها وسيدها وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ فى العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا فى التعبد زيادة ابتلاء فى التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة فى الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة * (المقصد الرابع فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك * المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده أما الاولى فمتواترة تواترا ألحقه بالعيان) والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها (واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره * الكلام فى القرآن) وكونه معجزا أن نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا (اما انه تحدى به فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات التحدى كثيرة) كقوله تعالى فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله (وأما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر) لانه مما تتوفر الدواعى الى نقله (سيما والخصوم اكثر) عددا (من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه وأما انه حينئذ) اى حين اذ تحدى به ولم يعارض (يكون معجزا فقد مر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة

سؤالاوجوابا يعلم من الفصل المتقدم) فان الشبه التى اوردها منكرو البعثة يمكن ايرادها ههنا
واجوبتها تعلم من هنالك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها (ولنتكلم الآن فى وجه اعجازه وفى شبه
القادحين فيه فى فصلين * الاول فى وجه اعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل هو ما اشتمل
عليه من النظم) اى التأليف (الغريب) والاسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه)
اى اوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعه) اى اواخرها (وفواصله) اى اواخر الآى التى هى
بمنزلة الاسجاع فى كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القرآن على وجه لم يعهد
فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه اعجازه (كونه فى الدرجة العالية
من البلاغة التى لم يعهد مثلها) فى تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ)
واهل العربية ثم انهم (قالوا) فى تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم (البلاغة التعبير
باللفظ الرائع) اى المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على مناقبها
(عن المعنى الصحيح) اى المناسب للمقام الذى اورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان فى البيان)
والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام
ابلغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق أن الموجود منها متناه) لانها واقعة فى تلك
الالفاظ الشريفة الدالة على المعانى الصحيحة ولا شك أن الموجود من تلك الالفاظ فى اللغات
متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود ألفاظ هى افصح من الالفاظ
الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فتكون اعلى رتبة فى البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى (ثم اصل البلاغة
فى القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه فى الدرجة
العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذى هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) فى اثبات اعجازه
(الى بيان أنه الغاية) القصوى (فيها) اى فى المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) اى وأما كونه
فى الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه
فنونها) بأسرها (من افادة المعانى الكثيرة باللفظ القليل و) من (ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل)
اى ضرب المثل (و) اصناف (الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام (و) حسن (الفواصل
والتقديم والتاخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) اى خلوه (عن اللفظ الغث) اى الركيك
(والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من أنواع البلاغات
(بحيث) اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) اى للقرآن وتراكيبه
(المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) اى من تلك الفنون (الا وجده فيه أحسن ما يكون) فالقرآن
مشتمل على جملتها لم يغادر شيأ منها (ولا يقدر أحد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب
العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته فى تزيين كلامه (الا على نوع او نوعين منه) اى من المذكور الذى
هو فنون البلاغة (وربما لو رام غيره) اى غير ذلك النوع (لم يواته) اى لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدى
ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غايته الاستئثار
بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره فى كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن
محتو عليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) اى لغة العرب (وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن)
المتفرع على بلاغته (وقال القاضى) الباقلانى (هو) اى وجه اعجازه (مجموع الامرين) اى النظم
الغريب وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم
سيغلبون) فى بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما
اخبر به (وذلك كثير) يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها (وقيل)
وجه اعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى

ولو

(ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل) اعجازه (بالصرفة) على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف فى كيفية الصرف (فقال الاستاذ) ابو اسحق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله) عنها (مع قدرتهم) عليها وذلك بأن صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية فى حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بأن (سلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة) يعنى أن المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها * الفصل (الثانى فى شبه القادحين فى اعجازه والتفصى عنها قالوا) اولا (وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريبة (واختلافكم فيه) اى فى وجه الاعجاز أنه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ماذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز أما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للاعجاز (وايضا فحماقات مسيلمة على وزنه) واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء و) ابلغ (قصيدة للشعراء) وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص (ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن و) انتم (تزعمون التحدى بها) ويتناولها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق) بينهما فى البلاغة (بينا بل ربما زعم ان الافصح معارضها) الذى قيس اليها (ولا بد فى المعجز) الذى يستدل به على صدق المدعى (من ظهور التفاوت) بينه وبين ما يقاس اليه (الى حد تنتفى معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزما يقينا الوجه * (الثانى ان الصحابة اختلفوا فى بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سوره ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) فى كونها منه * الوجه (الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا أتى الواحد) اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين لم يضعوها فى المصحف الا ببينة او يمين والتقرير مامر) وهو أنه لو كانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا فى وضعها فى المصحف الى عدالة ولا الى بينة او يمين * الوجه (الرابع لكل صناعة مراتب) فى الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حد معين) تقف عنده ولا تتجاوزه (ولا بد فى كل زمان من فائق) قد فاق (ابناءها) بأن وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره فى عصره وان امكن أن يفوقه شخص آخر فى عصر آخر (فلعل محمدا كان افصح اهل عصره) فأتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه (ولو كان ذلك معجزا لكان) ما اتى به (كل من فاق اقرانه فى صناعة) من الصناعات فى عصر من الاعصار (معجزا وهو ضرورى البطلان واما مذهب القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه * الاول انه جائز كرامة) وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما فى المرة والمرتين (الا أن يتكرر) ذلك الاخبار (الى أن يصير) خارقا للعادة فيصير حينئذ (معجزا ومراتبه) اى مراتب التكرر الى حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) فى الاخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثانى أنه يقع) ذلك الاخبار مكررا (من المنجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقا الثالث أنه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه) اى عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول) ان فيه تناقضا لانه (قال وما علمناه الشعر وفى القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملى

لهم ان كيدى متين (و) نحو (قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا أشبع
كسرة الميم فى ويخزهم وفتحة النون فى مؤمنين كان موزونا بلا شبهة (سيما) اى وفى القرآن ماهو شعر
لاسيما (اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير) على اوزان بحور الاشعار (الثانى ان فيه كذبا
اذ قال مافرطنا فى الكتاب من شئ) وقال (ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ولا شك أنه لا يشتمل)
القرآن (على اكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث
اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالصحة وعدمها (اذ فيه اللحن نحو
ان هذان لساحران قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحنا وستقيمه العرب بألسنتهم *
الرابع فيه تكرار) لفظى (بلا فائدة كما فى سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوى (كقصة موسى وعيسى
كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد * الخامس
انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى معرض
الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) انا (نجد فيه اختلافا كثيرا) فلا يكون
هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لانه) اى الاختلاف (اما فى اللفظ او المعنى والاول
اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل
كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا و) مثل (فكانت
كالحجارة بدل فهى كالحجارة و) مثل (السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة * واما
تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت
بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم
وهو اب لهم) ففى هذه القراءة زيادة وفى المشهورة نقصان (و) كذا الحال فى قوله (له تسع وتسعون
نعجة انثى * واما) الاختلاف (فى المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا باعد
بين اسفارنا) بصيغة الماضى ورفع الرب (والاول دعاء والثانى خبر و) نحو (هل يستطيع ربك بالغيبة
وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثانى عن حال
عيسى (السادس انه يوجد) عدم الاختلاف (فى كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث
لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك
كل الظهور فى مقدار اقصر سورة تحدى بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله
فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف
موجبا للاعجاز (واما القول بالصرفة فلوجوه * الاول الاجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن
معجز و) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى أنه (لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون
عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين
على أن القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثانى) انهم (لو سلبوا القدرة) كما قال به الشريف
المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم و (لتناطقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناطق بجريان العادة
بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يتذاكروه) ولم يظهروه (لئلا يصير
حجة عليهم) ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته
فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من انفسهم (قلنا ان كان ذلك) اى سلب القدرة عنهم (موجبا
لتصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته) والاعراض بالكلية عن مقتضاه
(وان لم يكن موجبا) لتصديقه (بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه)
وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم (الثالث) انه
لا يتصور الاعجاز بالصرفة و ذلك لانهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن

الصادر عنهم (قبل التحدى به) بل قبل نزوله (فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به) فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى أن يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة (والجواب) عن الشبهة القادحة فى كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف فى وجه اعجازه أن نقول (قولهم اختلافكم فى وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع فى آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء فى أنه) اى مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا) وعلى غيرها مما ذكر فى وجه الاعجاز (معجز وانما وقع الخلاف فى وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما بيناه) بعينه (يلزم أن لا يكون معجزا بجملتها ولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها الا بعينه لجواز اختلاف الاحكام فى هذه الامور الاربعة (وكأين من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثانى خذ (هذا) الذى ذكرناه (وانا نختار أنه معجز ببلاغته واما الشبه) القادحة فى ذلك (فالجواب عن الاولى أن الفرق كان بينا لمن تحدى به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عمى عن ذلك لقصوره فى صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة فى ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز اولئك الاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مسكة من الانصاف (وايضا فيكفينا) فى اثبات النبوة (كون القرآن بجملته او بسوره الطوال معجزا) وهذا مما لا سترة به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها و) الجواب (عن الثانية أن الآحاد لا تعارض القاطع) يريد أن اختلاف الصحابة فى بعض سور القرآن مروى بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن فى مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيما ذكرنا (انهم لم يختلفوا فى نزوله على محمد) صلى الله عليه وسلم (و) لا فى (بلوغه فى البلاغة حد الاعجاز) بل فى مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (واما البسملة فالخلاف) فيها متحقق بلا شبهة الا أنه (فى كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعى أو من الفاتحة فقط وفى البواقى كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا فى كونها من القرآن) فى اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جمع القرآن فيما يأتى به الواحد من آية او آيتين انما هو (فى موضعه) من القرآن (وفى التقديم والتأخير) فيما بينه وبين الآيات الاخر لا فى كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فان النبى) عليه السلام (كان يواظب على قراءته فى صلاته) بالجماعات فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى (و) نقول ايضا (ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو) اى العلم بكونه من القرآن هو (المدعى ولا علينا أن نثبت) ذلك العلم (بالتواتر أو بالقرائن) فلنا أن نختار أن ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن (ثم) نقول (لا يضر) فيما نحن بصدده (عدم اعجاز الآية والآيتين) فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها او أقلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن الرابعة أن المعجز يظهر فى كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة

العليا (فيقفون فيه) اى فى ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذى يمكن للبشر أن يصل اليه (حتى اذا شاهدوا ماهو خارج عن حدّ) هذه (الصناعة علموا انه من عند الله) ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبى ولظنوا أنهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التى كانت المعجزة من جنسها اوكانوا امتناهين فيها لامكنهم أن يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر فى زمن موسى) عليه السلام فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (ان حدّ السحر تخييل وتوهيم) لما لاثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذى كانوا يأفكونه) اى يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها (علموا أنه خارج عن السحر) وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به و) أما (فرعون) فانه (لقصوره) فى هذه الصناعة (يظنّ أنه كبيرهم الذى يعلمهم السحر * وكذا الطب فى زمن عيسى) عليه السلام فانه كان غالبا فى اهله وكانوا قد تناهوا فيه (وبعلمهم) الكامل فى بابه (علموا أن احياء الموتى وابراء الاكمه ليس حدّ الصناعة) الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت فى عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها افتخارهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن تتبعها (فلما اتى) النبى صلى الله عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين فى عصره (مع ماظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبى عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه) للاسلام ملتزما (للصغار) اى الذل والهوان كالمنافقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هى ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلمة بما مرّ وبقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا (ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والاهل (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء اى لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم (أن ذلك من عند الله قطعا سلمنا) أن القرآن ليس معجزا ببلاغته (لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الاولى أن يقال (حدّ المعجز منه) اى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضى به العادة) وهو أن يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف (و) لاشك أنه (قد بلغ) الاخبار بالغيب (فى القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) اذ يكفينا العلم به اجمالا (وبه) اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الاخيرتين أما عن الثانية فأن يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذى قلما يقع الغلط فيه لامن قبيل الاخبار بالغيب وأما عن الثالثة فأن يقال يكفينا فى اثبات النبوة اشتمال القران على ماهو خارق للعادة ولا يضرّنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب (لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف * واما الشبه) الموردة عليه (فالجواب عن الاولى ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغير ما من اشباع اوزيادة اونقصان) واذا غير بشئ من ذلك خرج عن اسلوب القرآن (ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه و) ما ذكروه من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى أن (ما يقع من ذلك) الموزون (فى نثر البلغاء اتفاقا) اى بلا قصد (على الشذوذ لا يعدّ شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعدّ بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعرا) ولا كلامه شعرا (ضرورة و) الجواب (عن الثانية أن المراد بالكتاب) المذكور فى الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا اشكال) (أو) المراد القرآن لكن اريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج اليه فى امر الدين) اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله (وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة فى تحقيق المعنى وتصويره

(ومنها

(ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة فى الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة) ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا او بعضها تبعا وتعكس اخرى (واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به) فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم أن كاتب المصحف قد غلط فى كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف فى التثنية والاسماء الستة فى الاحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (ان اباها وأبا أباها * قد بلغا فى المجد غايتاها) وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق فى هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) اى بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما فعل مثل ذلك (فى الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذى وابقى الياء على حالها فى الاحوال الثلاث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبنى فى كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبنى فى كلمة الذى (وقيل ضمير الشان مقدر ههنا) اى انه (واللام) حينئذ تكون داخلة فى الخبر ولا بأس اذ هى (تدخل خبر المبتدأ) وان كان قليلا (الى غير ذلك مما هو مذكور فى كتب العربية) مثل ما قيل من أن كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر (وقول عثمان ان فيه لحنا اى فى الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (واما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل أن يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة تمامها) اى تمام السبعة وذلك بأن يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة ان ما نقل منه آحادا فمردود) لانه مما تتوفر الدواعى الى نقله فلا بد أن ينقل تواترا (وما نقل) منه (متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف اللفظى او المعنوى الواقع فى المنقول المتواتر قادحا فى اعجازه بل هو أيضا من صفات كماله (وعن الخامسة أن المراد) بالاختلاف المنفى عن القرآن هو (الاختلاف فى البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلا لحد البلاغة وبعضه قاصرا عنه (فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه فى مراتبها (او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذى يذكر فى القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم أن الشبهة الثالثة هى اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر فى تقرير الشبه فتأمل (واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها او كون القرآن معجزا واياما كان يحصل المطلوب) اعنى اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة * (الكلام فى سائر المعجزات) اى ما سوى القرآن (وهى انواع * الاول انشقاق القمر) على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر) وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك فى مقام التحدى فيكون معجزة * النوع (الثانى كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح) ثم صبهن فى يد أبى بكر ثم فى يد عمر ثم فى يد عثمان ثم فى أيدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه) الباقر الذى ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما أكل النبى عليه السلام منه (ولما دعا للعباس واهله أمن له اسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لى فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمى وصنو أبى وهؤلاء من اهل بيتى فاسترهم من النار كسترى

اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت امين امين (ولما طلب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة) قال ابن عمر كنا مع النبى عليه السلام فى سفر فاقبل اعرابى فلما دنا قال له النبى عليه السلام اين تريد قال الى اهلى ثم قال له هل لك فى خير قال وما هو قال تشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهى على شط الوادى فاقبلت تخد الارض) اى تشقها (خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها) وآمن الاعرابى (وكلام الذراع المسمومة مشهور) والنبى صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التى سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم تضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها * النوع (الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فان اباسعيد الخدرى رضى الله عنه روى أن راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها فأقعى الذئب على ذنبه وقال للراعى أما تتقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذئب يكلمنى بكلام الناس فقال الذئب ألا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فأخذ الراعى الشاة وجاء الى النبى عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى (والظبية التى ربطها الاعرابى سألته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابى ان يطلقها) فان ام سلمة روت أن النبى عليه السلام كان يمشى فى الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابى نائم فقالت ادن منى يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشفان فى هذا الجبل فأطلقنى حتى اذهب فارضعهما وأرجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك يعذبنى الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله عليه السلام فانتبه الاعرابى من نومه وقال يا رسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية (فاطلقها فانطلقت وهى تشهد أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فانه روى أن اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبى عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التى تحت الاعرابى سرقة فقال ألكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا على خذ حق الله من الاعرابى ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فأطرق الاعرابى فقال له النبى قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذى بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقنى وما ملكنى أحد سواه (ولكل) من هذه المذكورات (قصة فى كتب السير) كما اومأنا اليها * النوع (الرابع حركة الجمادات) اليه (منها قصة الشجرة) التى كانت على شط الوادى على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان (و) منها (ما روى ابن عباس) من (انه) عليه السلام (قال لاعرابى) جاءه وقال بم أعرف أنك رسول الله (ارأيت لو دعوت هذا العذق) من هذه النخلة اتشهد أنى رسول الله فقال نعم (فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه) لما فارقه وصعد المنبر (مشهور) وكأن الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات اليه * النوع (الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك فى صور متعددة منها ما روى انس من أن امه ارسلت حيسا فى تور الى النبى عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ما شاء الله أن يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله * النوع (السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس) فانه قال اتى رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون

حتى

حتى رووا وروى أن عدد الواردين كان مابين السبعين الى الثمانين * النوع (السابع اخباره بالغيب فنه ماورد به القرآن ومنه مانطق به الاحاديث الصحيحة) فن ذلك اخباره بأن زينب اول من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بنى العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التى ظهر صدقها (ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا) لا يحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المعجزات المغايرة للقرآن (وان لم تتواتر فالقدر المشترك بينها) وهو ثبوت المعجزة (متواتر) بلا شبهة (كشجاعة على وسخاوة حاتم وهو كاف) لنا فى اثبات النبوة * (المسلك الثانى) من مسالك اثبات نبوته عليه السلام (و) قد (ارتضاه الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاه ايضا (الغزالى) قدس سره فى كتابه المسمى بالمنقذ من الضلالة (الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك أنه عليه السلام لم يكذب قط لا فى مهمات الدين ولا فى مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه فى تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان فى غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل فى تبليغ الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بلا فتور فى عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة فى نفاذ امره فى الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقى من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية (واخلاقه العظيمة) فانه عليه السلام كان فى غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفى غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة فى غاية الترفع (واحكامه الحكيمة) التى فصلت فى الكتب الفقهية (واقدامه حيث يحجم الابطال) فانه عليه السلام لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه (ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس) كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس (لامتنع ذلك عادة وانه) عطف على اقدامه المندرج فى المجرورات الداخلة فى حيز الاستدلال اى وبأنه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال) ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله (من امور من تتبعها علم أن كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته) لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا (لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء) قطعا فاجتماع هذه الصفات فى ذاته عليه السلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ماقررناه (فلا يرد مايحكى عن افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التى جعلها الناس قدوة لاحوالهم فى الدنيا والآخرة * المسلك الثالث) من تلك المسالك (اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام فى التوراة والانجيل فان قيل ان زعمتم مجيء صفته مفصلا انه يجيء فى السنة الفلانية فى البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبى فباطل لانا نجد التوراة والانجيل خالين عن ذلك وان ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل) فلا يجديكم نفعا (او) نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم (قلنا المعتمد) فى اثبات نبوته عليه السلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التقرير * المسلك الرابع وارتضاه الامام الرازى انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركى العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى (انى بعثت) من عند الله (بالكتاب) المنير (والحكمة) الباهرة

(لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس فى قوتهم العلمية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالاعمال الصالحة
(وأنور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت
تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه فى اقطار الآفاق
(ولامعنى للنبوة الاذلك) فان النبى هو الذى يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التى
هى غالبة على اكثر النفوس فلابد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم
فى علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل
قال الامام الرازى فى المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة
وبينا أن تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه وأما اثباتها
بالمعجزة فمن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) اذ حاصله أن الناس
فى معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم فى الدارين (واعلم
ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان احدهما القادحون فى معجزته كالنصارى وقد مر
مافيه كفاية) لدفع مقالتهم (وثانيهما اليهود الاالعيسوية) منهم (فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب
خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) اى اليهود المنكرون (بوجهين * الاول أن نبوته تقتضى نسخ) دين
من قبله) اذ قد خالفهم فى كثير من الاحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) امر (محال لانه
يدل) اما (على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه أنه) لابد أن يكون الحكم الصادر عنه
تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلامرجح وحينئذ (لو كان فيه) اى فى الحكم المنسوخ
(مصلحة لايعلمها) اى لايعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فراى رعايتها اولا
ثم اهملها بلاسبب ثانيا فالبداء) اى الندم عما كان يفعل (والجواب أنه لايجب رعاية المصلحة) فى
الاحكام (عندنا) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) أن تراعى المصالح فى الاحكام
(فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص
فى وقت دون وقت فربما كانت المصلحة فى وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على مايجب رعايته
(وفى) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى اومرجوحيتها
مقيسة الى الثانية فلا يلزم ماذكرتم من الجهل او البداء (وكيف) لايجوز ماذكرناه (والمحكوم عليه هنا)
اى فى نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمتحد) اذ تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك أن
تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به
الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ فى الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثانى) من الوجهين
(أن موسى) عليه السلام (نفى نسخ دينه ولابد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بالاتفاق وحينئذ
لايصح نبوة من يدعى نسخه وهو المطلوب (بيانه) اى بيان أنه نفى نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله
(تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض) واذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه
فى سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم (وايضا) فانه (اما أن يكون)
موسى (قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان اما الثانى) وهو
تصريحه بعدم دوامه (فانه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التى
تتوفر الدواعى على نقلها) واشاعتها (سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك) لانه (اقوى
حجة له) اى لمن يدعيه (فيه) اى فى جواز نسخه فلابد أن تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا
(واما الثالث) وهو سكوته عنهما (فلانه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى
الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ) اما بشريعة عيسى
اوبشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) اى دوام السبت (عن موسى ولو كان

كذلك) اى متواترا كما زعمتم (لاحتج به على محمد ولو احتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعى على نقله ولا تواتر أصلا كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندى لليهود (واما الترديد فنختار) منه (أنه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبى يأتى من بعده (وانما لم ينقل) ذلك (تواترا اما لقلة الدواعى) منهم (الى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم (واما لقلة الناقلين فى بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها فى التواتر (لان اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما فى زمن بخت نصر فانه قتلهم وأفناهم الا من شذ منهم وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة * (المقصد الخامس فى عصمة الانبياء * اجمع اهل الملل والشرائع) كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله) الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (وفى جواز صدوره) اى صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ) ابو اسحاق (وكثير من الائمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم) فى تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضى) ابو بكر (مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها (واما سائر الذنوب) يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ (فهى اما كفر أو غيره) من المعاصى (اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم فى ذلك (غير أن الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبى علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته (وجوز الشيعة اظهاره) اى اظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس فى التهلكة (وذلك) باطل قطعا لانه (يفضى الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة (اذ أولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق او عدمه (وكثرة المخالفين) وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك (وأما غير الكفر فاما كبائر أو صغائر كل منهما اما) أن يصدر (عمدا او اما) ان يصدر (سهوا) فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها (اما الكبائر) اى صدورها عنهم (عمدا فمنعه الجمهور) من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه سمعا) قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فى ذلك (وقالت المعتزلة بناء على اصولهم) الفاسدة فى التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح (يمتنع ذلك عقلا) لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى اعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم و يلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (واما) صدورها عنهم (سهوا) أو على سبيل الخطاء فى التأويل (فجوزه الاكثرون) والمختار خلافه (واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائى) فانه ذهب الى أنه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو أو الخطأ فى التاويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه (واما) صدور الصغائر (سهوا فهو جائز اتفاقا) بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة (الا الصغائر الخسية) وهى ما تلحق فاعلها بالارذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة

الهمة (كسرقة حبة اولقمة) فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة فى خصام (وقال الجاحظ) يجوز أن يصدر عنهم غير صغائر الخسة سهوا (بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الاشاعرة (هذا كله بعد الوحى) والاتصاف بالنبوة (واما قبله فقال الجمهور) اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة (لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه) اى على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا (وقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه) اى صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عمن ارتكبها (وهى تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) اى سواء لم يكن ذنبا لهم اوكان (كعهر الامهات) اى كونها زانيات (والفجور فى الاباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغائر الخسة دون غيرها) من الصغائر (وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء فى التأويل بل هم مبرؤن عنها بأسرها قبل الوحى (فكيف بعد الوحى لنا) على ما هو المختار عندنا وهو أن الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا (وجوه * الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب (وانه) اى اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم (واجب للاجماع) عليه (ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله * الثانى لو أذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته فى القليل) الزائل بسرعة (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم) اى القائم (الى يوم القيامة * الثالث) ان صدر عنهم ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) ولا شك أن زجرهم ايذاء لهم (وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله) تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله الاية و) ايضا لو اذنبوا (لدخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و) تحت (قوله ألا لعنة الله على الظالمين و) تحت (قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون و) قوله (أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) اى للانبياء (العذاب على الذنب) (اذ الاعلى رتبة) فى الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (اشد العذاب لمقابلته اعظم النعم المفاضة عليه) (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبى لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم أن النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة * (الخامس ولم ينالوا) ايضا (عهده تعالى لقوله لا ينال عهدى الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (واى عهد اعظم من النبوة) فان حمل ما فى الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى * (السادس ولكانوا) ايضا (غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق (لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى فى حق ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى) حق (يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بانه لا يدل على أن غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا * (السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك) مطلوبنا (والا) اى وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم (فالانبياء) ايضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين (اونقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله

اتقاكم

اتقاكم) وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بأن الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا (الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم (فيكونون) اى الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع أن الزهاد من آحاد الامة داخلون فى المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لاشك فى بطلانه (التاسع قوله تعالى فى ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيبت دعوتهم (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك (وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما) يعنى قوله المصطفين وقوله الاخيار (يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز أن يقال فلان من المصطفين الا فى كذا ومن الاخيار الا فى كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار فى كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافى صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير فى قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى (فهذه حجج العصمة) اوردها الامام الرازى فى الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وأنت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية) فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا ويشترط فى القصد أن لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبنى على الفسق الذى لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا وأما الزجر فانما يجب فى حق المتعمد للكبائر دون الساهى والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل فى سائر الدلائل (واحتج المخالف) الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا (بقصص الانبياء) التى نقلت فى القرآن او الاحاديث او الآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب عنهم) فى زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها لان نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصى الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة او) كان (من قبيل ترك الاولى او) من (صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه) اى لا ينفى كونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا (تسميته ذنبا) فى مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما فى قصة آدم عليه السلام يعنى أن هذه الامور الثلاثة لا تنافى المحملين الآخرين (اذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه عنهم او) (عندهم) الا ترى أن حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما (أو أن) اى اولان (قصدوا به هضما من انفسهم) وكسرا لها بأنها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كى يعفو عنها ربها (ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة) فى الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهو أن يقول جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة (ولنفصل ما أجملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلا فمنه) اى من ذلك المجمل (قصة آدم عليه السلام وتفيهقوا) اى تكلموا بملء افواههم (فى التمسك بها من ستة اوجه * الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين * (الثانى قوله تعالى فتاب عليه ولن تكون التوبة الا عن الذنب) لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث مخالفته النهى

عن اكل الشجرة) وارتكاب المنهى عنه ذنب * (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب * (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) فى الجواب (كيف يدعى انه فى الجنة ولا امة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخى والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقيعة) اى الطعن (فى الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه الا للعمه) والحيرة فى الضلالة (والجهل المفرط) فى الغواية (وقد تمسك فى ذنبه) اى ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة) هى آدم (وجعل منها زوجها) يعنى حواء (ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية) فان الضمير فى قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير فى له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته أن حواء لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس فى غير صورته وقال لها العل فى بطنك بهيمة فقالت ما ادرى فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتنى به فانى لا استطيع القيام فقال أرأيت لو دعوت الله أن يجعله انسانا مثلى ومثل آدم اتسمينه باسمى فقالت نعم ثم انها حكت ماجرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمى قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضى آدم بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) فى خلقكم (لقريش) وحدهم لا لبنى آدم كلهم (والنفس الواحدة قصى وجعل منها زوجها اى جعلها عربية) قرشية (من جنسه) لانه خلقها منه (واشراكهما) بالله (تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى) والضمير فى يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا (فليس الضمير فى جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم وزوجه (فأين الدليل على الشرك فى الالوهية ولعله) اى لعل الشرك المذكور فى الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان فى الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنبا (اولعله) كان (قبل النبوة) فان قلت قد مر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس فى تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر فى القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير فى يشركون (ومنه) اى ومن ذلك المجمل (قصة ابراهيم عليه السلام واظهر ما يوهم الذنب) فى قصته امران * الاول قوله) فى حق الكوكب (هذا ربى) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لا يخفى انه) اى هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر فى معرفة الله وكم بينه وبين النبوة) اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار أنه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك أن تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما فى برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ما ذكره أن الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم أن يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل (الثانى) من الامرين (قوله رب ارنى كيف تحيى الموتى والشك فى قدرة الله) على احياء الموتى (كفر) (و) الجواب أن ذلك السؤال لم يكن عن شك فى الاحياء او القدرة عليه بل (فى الآية تصريح بأنه طلبه لان فى عين اليقين من الطمانينة ماليس فى علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه

لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة فى اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيى بدعائه الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذه خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو و (كيف) لا تحمل الآية على ما مر (والشك فى قدرة الله تعالى كفر وانتم لا تقولون به) فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما تمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم والنظر فى علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر فى النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى أخبره بأنه اذا طلع النجم الفلانى فانه يمرض (ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه * الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطى (بحق) اى لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسى وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز أن يكون قتله خطأ وما صدر عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس * (الثانى انه اذن لهم فى اظهار السحر لقوله ألقوا ما أنتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما * (الجواب انه) اى اظهار السحر (لم يكن حراما حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات (اوعلم) موسى (انهم يلقون) سواء (اذن لهم ام لا بدليل ما أنتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (اواراد اظهار معجزته فى عصاه وتلقفها ما افكوه (ولا يتم) ذلك الاظهار فى ذلك المقام (الا بذلك) الاذن (فكان واجبا) لكونه مقدمة للواجب (اواراد) ألقوا ما أنتم ملقون (ان كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين * الثالث) قوله (وألقى الالواح وأخذ برأس أخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب استحق به التأديب من موسى (فذاك هو المطلوب والا فايذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (الجواب لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) فى تلك الواقعة (فخاف هارون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه) اى يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى انه لما مات هارون فى غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بأن موسى لما رآى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا أراد اصلاح غضبان اوتسكين مصاب وبأن موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير أوشر قال الآمدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل * (الرابع قوله) اى قول موسى (للخضر لقد جئت شيأ امرا وشيأ نكرا) وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا (قلنا) أراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى أن من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شئ منكر (اواراد عجبا) فان من رآى شيأ عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شئ منكر (وفعل الخضر) لما كان بأمر الله (لم يكن منكرا) فى الحقيقة (ومنه قصة داود) وهى انه طمع فى امرأة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذى اشتهرت به (مختلقة) اى مفتراة (للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع فى اثناء المدائح العظام) يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كاملة منها انه ذو الايد أى القوة وأراد القوة فى الدين لان القوة فى الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة فى الدين هى العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل

الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه أن يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له أواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغى علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه أخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه فى الزوج والمنكوحة ومدحه أيضا بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفة فى الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح أن تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة فى حق داود عليه السلام (بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما رأوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة) المذكورة فى القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا لاسوء به من قتل النفس اوسرقة المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اختبرناه فى انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية فى الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنب منه بل جاز أن يكون طلب العفو الله عنهم وأن يغفر لهم مبالغة فى الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذى اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة بأوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم أن الحق الصريح ما ذكرناه وأن تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتمسك بها (من وجهين بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشى) اى بعد الزوال (الصافنات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على أن اشتغاله بتلك الصافنات ألهاه عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلاة العصر (الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة فى الحب) فان الانسان قد يحب شيأ ولكن لا يحب أن يحبه فاذا احبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال فى المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى اى بسببه) كما يقال سقاه عن العيمة اى لاجلها فالمعنى أن ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره (لا بالهوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) فى دينهم كان (بامره) كما فى ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكرامالها) واظهار الشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان فى دفع اعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها ما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذلا دلالة للفظ عليه) كما فى قوله وامسحوا برؤسكم وأرجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق وأما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد أن ذلك الضمير يحتمل أن يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشى وأن يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هى اقرب فى الذكر من لفظ العشى فالمعنى حينئذ انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم أمر بردها فلما وصلت اليه أخذ يمسحها المامر (الثانى) التمسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن فى جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت فى غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقألها دمع حزنا على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن فى ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذى يسجد له فى بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه (الجواب) أن هذه

الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال (النبي عليه السلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ولو أنه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء) المذكور في الآية (انما كان لترك الاستثناء) لا للمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب أن يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاءه فمات) ذلك الولد في السحاب (فالقي على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه * (الثالث) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبي) انما كان (من جنس ما يفتخر به اهل زمانه وكان) ما افتخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اى المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له (اواراد أن ملك الدنيا موروث) اى ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اى ملكا لا يمكن أن ينتقل عني الى غيري (اواراد الملك العظيم مع القناعة) وذلك أن الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن أن لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا (فظن ان لن نقدر عليه اى لن نضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة (واني كنت من الظالمين اى لنفسي بترك الاولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنه مبالغة في التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت اى في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتنال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم والاحتجاج بها من وجوه * الاول ووجدك ضالا فهدى) ولا شك أن الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (ضالا في امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى) اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا * (الثاني ما روى انه) عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر (فاتاه جبريل) بعد ما امسى (وقال) له (تلوت على الناس ما لم اتله عليك) فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في امنيته الخ الجواب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو (انه من القاء الشيطان) يعني أن الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه السلام قرأها (والا) اى وان لم يكن من القائه بل (كان النبي قارئا لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجماعا (وايضا ربما كان) ماذكر من العبارة (قرآنا وتكون الاشارة) بتلك الغرانيق (الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام) اى لايهامه المشركين أن المراد به آلهتهم (او المراد) على تقدير حمل التمني على تمني القلب

وتفكره (ما تمناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح أن النبى اذا تمنى شيأ وسوس اليه الشيطان
ودعاه الى مالا ينبغى ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون
الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (او) نقول على التقدير الاول ايضا (هو) اى قوله تلك الغرانيق
الى آخره كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى
أن هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب * الجواب انه)
اى نكاح زينب كان (بامر الله تعالى لنسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى
فى نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد أن ينسخ ذلك التحريم اوحى
اليه أن زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها
ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد أمسك عليك زوجك وأخفى فى نفسه ما اوحى اليه وعزمه على
نكاحها فلذلك عوتب (فقيل له وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عمة
النبى عليه السلام) وطامعة فى تزوجه اياها فلما خطبها النبى لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك
(ان يتزوجها النبى) بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى اعيته (فطلقها)
فتزوجها النبى بأمر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبى فى هذه القصة
(وما يقال انه احبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبى عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور) ثم
القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما أحبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان أمره
بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج
تطليقها قالوا (وفيه) اى فى ميل قلبه اليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها) لان النزول عن
الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد له الا موفق (و) ابتلاء (النبى بالمبالغة فى حفظ النظر حذرا
عن الخيانة فى الوحى) بالاخفاء (او التعرض للطعن) من الاعداء * (الرابع ما كان لنبى ان يكون له
اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب أنه عتاب على ترك الاولى) الذى هو الاثخان (فان التحريم) اى
تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق
تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء * (الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون
عن الذنب الجواب انه تلطف فى الخطاب) على طريقة قولك أرأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه
على ظاهره الذى هو أنه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله (والا فلا عتاب
بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم أن هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب
انما كان (بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة
تعللوا باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل فى امور الحرب قد يعاتب * (السادس
ووضعنا عنك وزرك الذى أنقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره
(الجواب) أن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها (قبل النبوة او) هو (ترك الاولى)
والانقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (او) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع
الحرب اوزارها فجاز أن يكون ههنا مستعملا (للثقل الذى كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار
قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد أزره
فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر
يسرا * (السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر و) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد
تاب الله على النبى) اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة
وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه) اذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احداهما متقدمة

على

على الاخرى (او) انه (ترك الاولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (او) نقول (نسب اليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه مافعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ماتقدم من ذنب امتك وماتأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه (واما مايقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك) اى ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك (فلا يخفى ضعفه فان ذلك) انما يتأتى (فى المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق فى اضافة الذنب اليه مما لايقبله ذوق سليم * (الثامن قوله عبس وتولى أن جاءه الاعمى الجواب أنه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله * (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى الجواب النهى لايدل على الوقوع) لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار فى الزمان الآتى على ما كان عليه فى الماضى * (العاشر ياايها النبى اتق الله ياايها الرسول بلغ ما انزل اليك الجواب مامر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهى من اقوى اسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب * (الحادى عشر لئن أشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لاتقتضى تحقق الطرفين) كما فى قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا (اوالمراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس) بل الى ماسوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (اوالمراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده أنه (قال ابن عباس رضى الله عنهما نزل القران على اياك اعنى فاسمعى ياجارة * الثانى عشر فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية) فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وأمر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة فى الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته اولمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه اوتى مثل ما اوتى الانبياء السالفة وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين انما تترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور فى الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص (واعلم انا انما طولنا فى مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الانبياء) وسهوهم فى صدور الكبائر عنهم (وتعمدهم الصغائر لاقاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وأنت تعلم أن دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا او الصغيرة عمدا ليست بالقوية (اواثباتا) اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى اذ لوفرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلاشبهة (وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك) يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان * (المقصد السادس فى حقيقة العصمة) اخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهى عندنا) على مايقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يخلق الله فيهم ذنبا و) هى (عند الحكماء) بناء على ماذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة (وتتأكد) وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحى) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ماينبغى (والنواهى) الزاجرة عما لاينبغى (والاعتراض على مايصدر عنهم من الصغائر) سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الاولى) والافضل (فان الصفات النفسانية تكون) فى ابتداء حصولها (احوالا) اى غير راسخة (ثم تصير ملكات) اى راسخة فى محلها (بالتدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصية فى نفس الشخص اوفى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) اى هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) اى ممتنعا (لما استحق المدح بذلك) اى بترك الذنب اذ لامدح ولا ثواب بترك ماهو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار (وايضا فالاجماع) منعقد (على انهم) اى الانبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان

الذنب ممتنعا عنهم لما كان) الامر (كذلك) اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا (وايضا
فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز
بالوحى لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (* المقصد * السابع فى عصمة الملائكة
وقد اختلف فيها فالمنافى وجهان * الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهى اربعة (اذ فيه غيبة لمن
يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) ايضا (العجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها (وفيه) ايضا (انهم قالوا
ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجما بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بنى آدم أن يطلع
اعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن فى مثله غير جائز) لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وفيه)
ايضا (انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصى) * الوجه (الثانى ابليس عاص) بترك السجود
حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم فى قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس وبدليل أن قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك
ان لا تسجد اذ أمرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) اى قولهم أتجعل (استفسار عن الحكمة)
الداعية الى خلقهم لا انكار على الله فى خلقهم (والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور ان
لا يعلمه) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار
مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون
فيه حكمة لا نعرفها (أو بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى أن ابليس
كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة) اى
لتغليب الكثير على القليل فى اطلاق الاسم كما عرف فى موضعه (وكون طائفة من الملائكة تسمى
بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لأن
المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اى ذكر كونه من الجن (فى معرض التعليل
لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (يأباه) اى يأبى كونه من الملائكة لأن طبيعة الملك
لا تقتضى المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو
قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون)
اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا حصل الفتور فى التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) اى فلا
يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذا ثبت عمومها اعيانا
وازمانا ومعاصى) حتى يثبت بها أن جميعهم مبرؤون عن جميع المعاصى فى جميع الازمنة (ولا قاطع فيه
اى فى هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية (وان الظن لا يغنى فى مثله) من المسائل التى يطلب
فيها العلم واليقين (عن الحق شيأ * المقصد * الثامن فى تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع فى انهم
افضل من الملائكة السفلية) الارضية (انما النزاع فى الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر
اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبد الله (الحليمى)
والقاضى ابو بكر (منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة * الاول قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فقد امروا بالسجود له (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق
الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لأن السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول
مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل (لا يقال
السجود يقع على انحناء فلعله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة
لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم فى السجود كونه قائما مقام السلام فى عرفنا فلا يكون
غاية فى التواضع والخدمة لأن هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز

ان يكون

أن يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصى فلا يدل على تفضيله عليهم فى شئ
من هذه الاحتمالات (لانا نقول) قوله (ارأيتك هذا الذى كرمت على وأنا خير منه خلقتنى من نار
وخلقته من طين يدل على انه اسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفى سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك
ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثانى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا
سبحانك لاعلم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على أن آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان
الآية سيقت لذلك ولقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون * الثالث ان للبشر عوائق عن
العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شئ من ذلك ولاشك ان العبادة مع
هذه العوائق ادخل فى الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها
اى اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها * (الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذى له عقل
بلا شهوة (والبهيمة) التى لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان
من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم أضل وقوله ان شر الدواب
عند الله الآية وذلك يقتضى) بطريق قياس احد الجانبين على الآخر (أن يكون من غلب عقله طبيعته
خيرا من الملائكة احتج الخصم) على تفضيل الملائكة (بوجوه عقلية ونقلية * اما العقلية فستة *
الاول الملائكة ارواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شئ من اوصافها بالقوة بل (كمالاتها
كلها (بالفعل) فى مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اى النفوس الناطقة الانسانية فانها فى ابتداء
فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل
(والتام اكمل من غيره * الثانى الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهى
الافلاك والكواكب المدبرة لما فى عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام
السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد * الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة
والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاق الذميمة (كلها * الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لاحجاب
فيها عن تجلى الانوار القدسية فهى ابدا مستغرقة فى مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة
من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية على
افعال شاقة كالزلازل والسحب) فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها
والآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال
فالمدبرات امرا (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها
ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات * السادس
الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان فى الاعصر الاول وبما سيكون فى الازمنة الآتية وبالامور الغائبة)
عنا فى الحال (وعلومهم كلية) اذ لاحواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مباد للحوادث فى
عالم الكون والفساد (فطرية) اى حاصلة فى ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط
والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التى لانسلمها ولانقول بها) على
أن النزاع من المتكلمين فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر * (واما) الوجوه (النقلية فسبعة *
الاول) قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب (ولا اقول لكم انى ملك فانه) كلام
(فى معرض التواضع) ونفى التعظم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لا اثبت لنفسى
مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل أدعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لانسلم
انه فى معرض التواضع بل لمنازل) ما قبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به) وتكذيبا له (فنزلت لا اقول لكم عندى
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله) بفتحها

ولايعلم) ايضا (متى ينزل بهم العذاب) منها (ولاهوملك فيقدر على انزال العذاب) عليهم (كما يحكى أن جبريل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات) وهى بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك أقدر وأقوى فأين حديث الافضلية) التى هى اكثرية الثواب * (الثانى قوله تعالى مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين اذ يفهم منه أنه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف) فقبلا منه وأقدما عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منهما (فتاهما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيقى (والفضيلة) المطلوبة * (الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح فى تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقى فى القوة ولا يقال من هو دونى) وكما يقال لايستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس (الجواب أن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا أب) فأخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالوهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من الافضلية) التى نحن بصددها (فى شئ * الرابع قوله تعالى ومن عنده لايستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكانى) اذ لا امكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وايضا فجعله) اى جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوى أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال (الجواب المعارضة بقوله) تعالى فى حق البشر (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ أن العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكاية عن الله أنا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى) واقدر على الافعال (لا) بكونهم (افضل * الخامس أن الملائكة معلمو الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل) من المتعلم (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلى * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبى بالنسبة الى امته فتكون) الملائكة (افضل الجواب) ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعا * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد الجواب أن ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون فى الوجود فجعل الوجود اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى (أو) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم أولى (المقصد * التاسع فى كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا) خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا للاستاذ ابى اسحاق والحليمى منا وغير ابى الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازى فى الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصرى من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا) وهى أن وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شئ منها على قدرته ولا يجب غرض فى افعاله ولا شك أن الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فلقصة مريم) حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف (وقصة آصف) وهى احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة

عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذلم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهى أن الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا (وشئ منها) اى من هذه الامور الخارقة الواقعة فى تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق) اصلا (بامر بجوابه ومن جوزها وانكر) الكرامة (احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة) فى المعجزة (وعدمه) اى عدم التحدى مع ذلك الادعاء فى الكرامة * (المرصد الثانى * فى المعاد وفيه مقاصد * المقصد * الاول فى اعادة المعدوم) فان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام فى احياء الطير (وهى جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فامكن لذلك أن يعاد وعندنا ينتفى بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والتناسخية) المنكرين للمعاد الجسمانى (وبعض الكرامية وابى الحسين البصرى) ومحمود الخوارزمى من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هى جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) فى جواز الاعادة (انه لا يمتنع وجوده الثانى لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لأن مقتضى ذات الشئ اولوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته اولازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود امر واحد) فى حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الايجاد) امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فاذن يتلازمان) اى الوجودان المبتدأ والمعاد وكذا الايجادان (امكانا ووجوبا وامتناعا) لأن الاشياء المتوافقة فى الماهية يجب اشتراكها فى هذه الامور المستندة الى ذواتها (ولو جوزنا كون الشئ) الواحد (ممكنا فى زمان) كزمان الابتداء (ممتنعا فى زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اى ذلك الكون (بأن الوجود فى الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود فى الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو اعم منه اوامتناع ذلك المغاير (لجاز الانقلاب من الامتناع) الذاتى (الى الوجوب) الذاتى معللا بأن الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود فى زمان آخر فجاز أن يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق اوالمغاير واجبا (وفيه) اى فى التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بأن الشئ الواحد يستحيل أن يقتضى لذاته عدمه فى زمان ويقتضى وجوده لذاته فى زمان آخر لأن اقتضاء الذات من حيث هى هى لا يتصور انفكاكه عنها (و) فيه (اغناء للحوادث عن المحدث) لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية فى حدوثها (و) فيه (سد لباب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) فى اثبات جواز الاعادة (أن يقال الاعادة اهون من الابتداء) كما ورد فى الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اى ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الاول) الذى كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود أسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى أن تلك الاهونية انما هى بالقياس الى القدرة الحادثة التى تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية

لا يتصور هنالك تفاوت بالاهوية (والخصم يدعى الضرورة تارة ويلتجىء الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة) اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لأن كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين أن التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد بحسب زمانيه على أن دعوى الضرورة فى حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (واما الاستدلال فهو من وجوه * الاول انما يكون المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذى كان فيه مبتدأ (فيلزم أن يعاد فى وقته الاول وكل ما وقع فى وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) فى اعادة الشئ بعينه (اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى) اى بحسب الامر المعتبر فى وجوده فى الخارج لا تفاوت ولا تغاير فى ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة فى وجوده خارجا لكان هو فى كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا (وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمى والتغاير) الذى يحكم به فى هذه الصورة (انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان) ذلك التلميذ (مصرا على التغاير) بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لأنى غير من كان يباحثك) وانت ايضا غير من كان يباحثنى (فبهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع) وبأن الوقت ليس من المشخصات (ولئن سلمنا ان الوقت داخل فى العوارض) المشخصة (وانه) اى المعدوم (معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع فى وقته الاول يكون) مطلقا (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا (وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته) ايضا (معادا معه) وبعبارة اخرى الواقع فى وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر أما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ * (الثانى لو) امكن الاعادة و (فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا) بلا شبهة (فلنفرضه) ايضا (موجودا مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (وهو ضرورى البطلان الجواب منع عدم التمايز) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية) اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد فى الماهية (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل) فى الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والآخر معادا واى اختصاص لهذا) الذى ذكروه من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار فى المبتدأين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على أن النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد * (الثالث الحكم) الصحيح (بأن هذا) الذى وجد الآن (عين الاول يستدعى تميزه حال العدم (وانه) اى التميز حال العدم (محال) لان النفى الصرف لا يتصور له تميز وأما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضى امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره (الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيأ) اى امرا ثابتا متقررا (ظاهر) لان بطلان التالى حينئذ

ممنوع وماذكر فى بيانه مردود (و) الجواب (على اصلنا) منع الشرطية (لانا نمنع استدعاءه) اى استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) فى الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجى (بل التميز) فى الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعنى زمان الوجود الثانى (وهو) اى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (امر وهمى لا حقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل فى الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات

* (المقصد الثانى فى حشر الاجساد * اجمع اهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن) لذاته (كما مر) وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله) سبحانه (عالم بتلك الاجزاء) وانها لاى بدن من الابدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) اى صحة الوقوع وجوازه (قطعا) وذلك هو المطلوب (واما الوقوع فلان الصادق) الذى علم صدقه بأدلة قاطعة (اخبر عنه فى مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين) القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما اخبر به الصادق فهو حق *

احتج المنكر بوجهين * الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول) اى بعضه (جزأ منه) اى من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما (فتلك الاجزاء) التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل (اما ان تعاد فيهما) اى فى كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين (او) يعاد (فى احدهما) وحده (فلا يكون الآخر معادا بعينه) والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول (فى الآكل فضل) فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى المأكول * (الثانى لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث) لا يتصور فى افعاله تعالى (واما لغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا) من العقلاء (وببديهة العقل) ايضا وذلك (لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة) الالهية (والعناية) الازلية (واما الالذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له الم) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) اما (الايلام) اولا (ليدفع) ذلك الالم ثانيا (فيلتذ) بعدمه فهو (لا يصلح غرضا اذ لا معنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به اى يعود الى عدم المرض (الجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلى) قد مر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام او الالذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا) أن الغرض منحصر فيهما (لكن لا نسلم ان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها وانها (دفع الالم غايته ان فى دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو) اى دفع الالم (فلا) دليل عليه (ولم لا يجوز أن تكون) تلك اللذة (امرا آخر يحصل معه) اى مع دفع الالم (تارة ودونه اخرى) والدوران وجودا وعدما فى بعض الصور لا ينافى ما ذكرناه (سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات) الجسمانية (الاخروية كذلك) اى دفع الالم (ولم لا يجوز أن تكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الالم) كما ادعيتم (وحقيقة

تلك) الاخروية (امرا آخر) وجوديا (ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها) اى فى اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم * (تذنيب * هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (وما يحتج به) على الاعدام (من قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ضعيف) فى الدلالة عليه (فان التفريق هلاك) كالاعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف الذى به تصلح الاجزاء لافعالها وتتم منافعها والتفريق) بالرفع عطفا على زوال يجرى منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبرهما اى زوال التأليف والتفريق خروج للشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم أن الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى أن النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسمانى فقط ثم شرع فى بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحانى فقط بقوله * (المقصد الثالث فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى امر المعاد) الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هنالك بفضائلها النفسانية ورذائلها (قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء) اى العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لما مر فى مباحث النفس (وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط) الذى هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها (وقوة) اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها (وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا فى محلين متغايرين وهو ينافى البساطة) وتلخيصه أن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شئ بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان فى بسيط فلو اجتمعا فى النفس الناطقة لكانت مركبة من جزءين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة فى الاجسام فان قيل هى قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة) جهلا مركبا (واما عالمة اما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة ابدا) كالكافر عندنا (وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها فى زواله) وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة فى العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها

واستناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التباس (واما العالمة فاما) أن تكون (لها هيآت
رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا
فان كانت) تلك الهيآت حاصلة لها (تألمت بها) تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التى ألفت بها
اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيآت (باقية فيها لكنها تزول
عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها) اى
جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس (محبتها له) اى للبدن (وذلك مما ينسى بطول العهد به وبزول
بالتدريج) وتنقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيآت للنفس (بل كانت
كاملة بريئة عن الهيآت الرديئة التذت بها) اى بوجدان ذاتها كذلك (ابدا مبتهجة بادراك كمالها) باقيا
سرمدا كالمؤمن المتقى عندنا وأما النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام
بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا
(هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) اى من الفلاسفة (وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة) عن الابدان
(النفوس الكاملة التى اخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت
طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (واما) النفوس (الناقصة) التى بقى شئ
من كمالاتها بالقوة (فانها تتردد فى الابدان الانسانية) وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية
فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال
(نسخا وقيل ربما تنازلت الى) الابدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الانسانى الى بدن حيوانى يناسبه
فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان (ويسمى مسخا وقيل) ربما تنازلت (الى)
الاجسام (النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية) كالمعادن والبسائط ايضا (ويسمى فسخا) قالوا
وهذه التنازلات المذكورة هى مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة
فى جهنم (هذا فى المتنازلة واما المتصاعدة) من مرتبة الى ما هو اكمل منها (فقد تتخلص من الابدان)
كلها (لصيرورتها كاملة) فى جميع صفاتها (كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها
الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد ابطلناهما
قال الامام الرازى وأما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا أن يجمعوا بين الحكمة
والشريعة فقالوا دل العقل على أن سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وأن سعادة الاجسام
فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن لان الانسان
مع استغراقه فى تجلى انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه
فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح
البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت
وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة
فى أن هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات * وأما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين
قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال
وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك أن الانسان هو العالم الصغير
وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه
مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه تعالى كيف يعمره بعد
ما خربه وهو أنه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب
هذا العالم الكبير ايخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه
وهذا هو القول فى شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب

والله اعلم بالصواب *(المقصد الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن اولا (ذهب اصحابنا
وابو علي الجبائي) وبشر بن المعتمر (وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكرها اكثر المعتزلة)
كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء * لنا
وجهان * الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب
واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل * الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين
اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما) ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها
شيأ كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (واما المنكرون فتمسك عباد) في استحالة كونهما
مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال
عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر و) الاقسام (الثلاثة باطلة * اما الاول فلان
الافلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخالطها شئ من الكائنات الفاسدات) وهما على الوجه الذي
يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد (واما الثاني فلانه قول بالتناسخ) لان النفوس تعلقت حينئذ بأبدان
موجودة في العناصر بعد أن فارقت ابدانا قبلها (و) انتم (لا تقولون به وقد ابطل) ايضا (بدليله * واما الثالث
فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فينفرض بينهما خلاء) سواء تباينا
او تماسا (وانه محال) وأنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال
فقط (الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم انه في عالم العناصر
قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان أخر ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا
على ذلك فلا نعيده * احتج ابو هاشم بوجهين * الاول قوله تعالى) في وصف الجنة (اكلها) اى
مأكولها (دائم مع قوله كل شئ) اى موجود (هالك الا وجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك
اكلها) لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها
ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب اكلها دائم بدلا اى كلما فني منه شئ جيء ببدله فان دوام اكل
بعينه غير متصور) لانه اذا اكل فقد فني (وذلك) اى دوام اكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكه او نقول
المراد) بهلاك كل شئ (انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم او نقول
انهما) اى الجنة والنار (تعدمان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعادان) بجمعها (وذلك كاف
في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة في آن *(الثاني قوله تعالى) في وصف الجنة ايضا
(عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام
الجواب المراد أنها) اى عرضها (كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما
بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما
موجود والآخر معدوم (وللتصريح في آية اخرى بأن عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا
على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة) اى مثله *(المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على اصلهم
في حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لا في امور
أخر اوجبوها عليه (اما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفع او هو
بالثواب عليها بيانه انها) اى تلك التكاليف (اما لا لغرض وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى
(واما لغرض عائد الى الله وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (او الى العبد اما في الدنيا
وانه) اى الاتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (واما
في الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جدا (او نفعه وهو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض
وقد مر مرارا) كثيرة (واما العقاب ففيه بحثان * الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب
الكبيرة) اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه (لوجهين * الاول أنه) تعالى (اوعد بالعقاب)

على

على الكبائر (واخبر به) اى بالعقاب عليها (فلو لم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال * الجواب غايته وقوع العقاب فأين وجوبه) الذى كلامنا فيه اذ لا شبهة فى أن عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التى تشملها قدرته تعالى (الثانى انه اذا علم المذنب) اى المرتكب للكبيرة (انه لا يعاقب على ذنبه) بل يعفى عنه لم يتزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريرا له على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة) الى الطاعات وترك المنهيات (الجواب منع تضمنه) اى تضمن عدم وجوب العقاب (للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافى ذلك) يعنى أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذى يقتضى ظن الوفاء به فى حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف فى زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفى ردع غيره عن اقترافه وأما توهم العفو الناشئ من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر أن المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء * البحث (الثانى قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذا لم يتب عنها (مخلد فى النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم) فى اثبات ما ادعوه دليل عقلى * هو (ان الفاسق يستحق العقاب) بفسقه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع ابدا (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) اى بين استحقاقيهما (محال) كما أن الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا (ومنع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى فى المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثانى فرح على أن قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما تمسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف (ثم) انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبنى على المحابطة وحينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معا (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى) حكاية عن اهل الجنة (الذى احلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر (او) نقول (يترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها الى سبعمائة) من الامثال (و يضاعف الله لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلى (من النقل بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة فى الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات (والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيطة به (و) لا نسلم (أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا)

فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سلمنا) تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وماذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة فى الدوام (معارض بما يقال) فى الاستعمال الشائع (حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى حينئذ أن يجعل حقيقة فى المكث الطويل سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز أو الاشتراك (والآية) المذكورة (حملناها على الدوام) الذى هو أحد قسمى المكث الطويل (لقرينة الحال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لامقصودة بنفس اللفظ (الثانى) من الوجهين (قوله تعالى (وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها أن لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل فى فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضى كون الفجار فى الجحيم فى الحال ومعلوم أنه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعما قبلها) من الآيات المذكورة (فى الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و) قوله (ويجزى الذين احسنوا بالحسنى و) قوله (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر مايكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافى استحقاق العقاب) فضلا عن كونه مخلدا فى العقوبة فلا تكون تلك الآيات عامة متناولة له (وان سلمنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحى الينا أن العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما ألقى فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا مانزل الله من شئ واعلم أن اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق * المقصد * السادس فى تقرير مذهب اصحابنا) فى الثواب والعقاب ومايتعلق بهما (وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل) من الله (وعد به فيفى به من غير وجوب لان الخلف فى الوعد نقص تعالى الله عنه) وأما عدم الوجوب فلما مر مرارا (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله أن يتصرف فيه) كما يشاء (وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف فى الوعيد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثانى اجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون فى النار ابدا لا ينقطع عذابهم) سواء بالغوا فى الاجتهاد والنظر فى معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا (وأنكره) اى تخليدهم فى النار (طائفة خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه الاول أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) فى العدة والمدة (فلا بد من فنائها) واذا فنيت قوة الحياة ومايتبعها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية فى انقطاع نعيم اهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقدمر) فساد ما يتمسك به فى اثبات ذلك التناهى (الثانى) من تلك الوجوه (دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل الجواب هذا ابناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج) فى الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هى) اى الحياة (بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق فى الحى قوة لا يخرب معها بنيته بالنار مع كونه متأذيا بها (كما خلقها فى السمندر) مع عدم التأذى بها (وهو حيوان مأواه النار الثالث) منها (النار يجب افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى) الحال (بالآخرة الى عدمها) لكونها متناهية (و) حينئذ (تتفتت الاجزاء) التى كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى) اياها بقدرته وقد لا يفنيها (او يفنيها ويخلق بدلها امثالها) فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبد الله بن الحسن

(العنبرى

(العنبرى هذا) الذى ذكرناه من دوام العذاب انما هو (فى) حق (الكافر المعاند) والمقصر (واما المبالغ فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور) وعذابه منقطع (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس فى وسعه) من تصديق النبى (و) كيف (يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعا أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقى على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيقته (ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق) الذى ذكره الجاحظ والعنبرى * المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبى الكبائر لا يخلد فى النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ولا شك أن مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه (فاما أن يكون ذلك) اى رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها * (المقصد السابع فى الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب) واستحقاقه (احباط الطاعات بالمعاصى ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة) والخوارج ايضا (بمعصية) اى بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده) لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدى اذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصى وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى أن الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائى وابنه الى رعاية الكثرة فى المحبط وزعما أن من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائى اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شئ واذا زادت الزلات احبطت الطاعات برمتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شئ وقال الامام الرازى مذهب الجبائى أن الطارئ من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائى يحبط من الطاعات) اى السابقة (بقدر المعاصى) الطارئة من غير أن ينقص من المعاصى شئ اصلا (فان بقى له) من تلك الطاعات (زائد) على قدر المعاصى (اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصى) اى ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصى الطارئة (اولى من العكس) لانه ابطال احد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (اولى لما مر) من أن الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها (وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر) ويحبط من الراجح ايضا ما يساوى مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذى لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر (ولما ابطلنا الاصل) الذى هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبنى عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها (ثم نقول لهم) اى للبهشمية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو أبطل الآخر فاما معا فيكون الشئ موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (اولا) معا (بل ينعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (اذا صار مغلوبا) وقد يجاب بأن كل واحد

من العملين يؤثر فى الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا فى المزاج ايضا * (تذنيب قد اتفق المعتزلة) اى الجبائيان واتباعهما (على انه لا يتساوى الثواب والعقاب) اى لا يتساوى الطاعات والزلات (والا تساقطا) اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافى بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فعند الجبائى عقلا) لان ابطال كل منهما للآخر اما معا او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند ابى هاشم) أن العقل لا يدل على امتناع التساوى اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصى اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل فى تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر فى استحقاق الآخر كما مر انما استحالته (للاجماع على أن لا خروج للمكلف (عنهما) بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود فى احداهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوى فى الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوى الطاعات والمعاصى (أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب ارجح) فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها (و) ايضا على تقدير التساوى والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل بالثواب عندنا (ويجوز) ايضا (أن لا يثاب ولا يعاقب و) لا يكون من اهل الجنة ولا النار بل (يكون) اى من استوت طاعاته ومعاصيه (من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) ايضا (ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحه) من جهة اخرى (و) يدوم له (المه ولذته كذلك لا يخلص له احدهما) فى حياته الدنيا ولا نسلم أن الخلوص معتبر فى حقيقة الثواب والعقاب * (المقصد الثامن فى أن الله يعفو عن الكبائر الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) وأن عفوه ليس فى حق الكافر بل فى حق المؤمنين (فقالت المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها) وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور أصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب بعضها الا انه لا علم لنا الآن بشئ من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) اى استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعنى المعتزلة (به) اى بذلك الاستحقاق (فى غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثانى الآيات الدالة عليه) اى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا) فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه (و) قوله (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة * (المقصد التاسع فى شفاعة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم اجمع الامة على) ثبوت (اصل الشفاعة) المقبولة له عليه السلام (و) لكن (هى عندنا لاهل الكبائر من الامة) فى اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى) فانه حديث صحيح (ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك فى بيان حقيقة الايمان أن مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة لذنب المؤمن (شفاعة) له فى اسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب

لقوله

لقوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره الجواب انه لاعموم له في الاعيان لان الضمير لقوم معينين) هم اليهود (فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الازمان) ايضا (لانه لوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهى نكرة في سياق النفى فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازى بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادّعوه قال والجواب عنها اجمالا أن يقال دلائلكم في نفى الشفاعة لابدّ أن تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لابدّ أن تكون خاصة فيهما لانا لانثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدّم على العام فالترجيح معنا وأما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير * (المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان * الاول في حقيقتها وهى) في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع (الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم أن لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا) الندم لما سيأتى من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا (من حيث هى معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل) اى خفته وطيشه (والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا) شرعا (وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير) لما ذكر اولا وذلك (لانّ النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضى قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبدا ورد بأن الندم على المعصية من حيث هى معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى (وقولنا اذا قدر لانّ من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصوّر ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد أن العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصوّر ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصوّر ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قرّرناه قول الآمدى حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصوّر الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزانى اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جاز ما بعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرّح به من أن توبة المجبوب صحيحة عند غير أبى هاشم فتدبر * البحث (الثانى في احكامها * الاول الزانى المجبوب) اى الذى زنى ثم جب (اذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم) وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفى لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والمأخذ) في هذين القولين (واضح) كما ذكرناه (الثانى) من تلك الاحكام (ان قلنا لا يقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة ام لا) يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون (كالايمان عند اليأس) وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذى ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدى من الاجماع على القبول كما مرّ (الثالث) منها (شرط المعتزلة

فيها) اى فى التوبة (امور ثلاثة) اوّلها (ردّ المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج
عن تلك المظلمة (و) ثانيها (أن لا يعاود ذلك الذنب) الذى تاب عنه اىّ ذنب كان (و) ثالثها (أن يستديم
الندم) على الذنب المتوب عنه فى جميع الاوقات (وهى عندنا غير واجبة فيها) اى فى صحة التوبة
(اما ردّ المظالم) والخروج عنها بردّ المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه
الغيبة ونحو ذلك (فواجب براسه لا مدخل له فى الندم على ذنب آخر) قال الآمدى اذا اتى بالمظلمة
كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع
الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب
الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى باحداهما دون الاخرى (واما أن لا يعاود اصلا) الى ما تاب عنه
(فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب) من حال الى حال قال الآمدى
التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتىّ بها فى وقت عدم المعصية
فى وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرّة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه (واما استدامته
للندم) فى جميع الازمنة (فلانّ) النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافى ندمه كان ذلك الندم فى حكم الباقى لانّ
(الشارع اقام الحكمىّ) اى الامر الثابت حكما (مقام ما هو حاصل بالفعل كما فى الايمان) فان النائم مؤمن
بالاتفاق (ولما فى التكليف بها) اى باستدامة الندم (من الحرج المنفىّ عن الدين) قال الآمدى يلزم
من ذلك اختلال الصلوات وباقى العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا
وأن تجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب
عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن اسلم بعد كفره
كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولا يجدّدون الاسلام ولا يؤمرون به فكذلك
الحال فى كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من احكام التوبة (لهم فى التوبة الموقتة مثل أن لا
يذنب سنة و) فى التوبة (المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنىّ على أن الندم
اذا كان لكونه ذنبا عمّ الاوقات والذنوب) جميعا اذ لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه
يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب فى وقت ولم يندم على ذنب آخر او فى وقت آخر ظهر انه لم يندم
عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها فى العلة المقتضية للندم وندم ايضا فى جميع
الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم
كما فى الواجبات فانه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض وفى بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتىّ
به صحيحا فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هى كون الفعل
حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة فى الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات
قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء فى صحة التوبتين (الخامس انهم اوجبوا
قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد) فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
وقد عرفت بطلانه وأما قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على
انه الذى يتولى ذلك ويتقبله وليس لاحد سواه ذلك (السادس) اختلف فى كون التوبة طاعة قال
الآمدى (الظاهر أن التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله
جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر فى الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وايذانا بقبولها
ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا *
المقصد * الحادى عشر احياء الموتى فى قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق
كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) اى بعد الخلاف
وظهوره (وانكره) مطلقا (ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة) وانكر الجبائىّ

وابنه

وابنه والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر مايصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل
والنكير انما هو تقريع الملكين له (لنا) فى اثبات ماهو حق عندنا (وجهان * الاول قوله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف) فى هذه
الآية (عذاب القيامة عليه) اى على العذاب الذى هو عرض النار صباحا ومساء (فعلم انه غيره)
ولا شبهة فى كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ماهو كذلك (ليس غير
عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت فى حق الموتى (فهو هو وبه) اى بما ذكر من الآية (ذهب ابو
الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا) واذا ثبت التعذيب ثبت
الاحياء والمسألة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (واما ماذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير
الطبرى وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول)
لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من أن الآلام تجتمع فى
اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب
قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله * الوجه (الثانى قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وماهو) اى وما المراد بالاماتتين والاحياءين فى هذه الآية (الا الاماتة
قبل مزار القبور (ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه) ايضا بعد مسألة منكر ونكير (ثم الاحياء للحشر) هذا
هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحياءين انهم عرفوا فيهما قدرة الله
على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر
الاحياء فى الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم فى هذا الاحياء وذهب بعضهم الى أن المراد
بالاماتتين ماذكر وبالاحياءين الاحياء فى الدنيا والاحياء فى القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية
وأما الحياة الثالثة اعنى حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء
فى القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسألة والعذاب) ايضا فقد ثبت أن الكل حق وأما حمل
الاماتة الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل
الاحياءين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الاحياء فى القبر فقد رد عليه
بأن الاماتة انما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة فى اطوار النطف وبانه قول شذوذ من المفسرين
والمعتمد هو قول الاكثرين (هذا والاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) اى على عذاب القبر (اكثر من ان
تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه السلام مر
بقبرين فقال انهما يعذبان ومايعذبان فى كبير بل لان احدهما كان لا يستبرئ من البول وأما الثانى فكان
يمشى بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله فى سعد بن معاذ
لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب
القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا
مأخوذة من اجماع السلف وأخبار مروية عن النبى عليه السلام (احتج المنكر بقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو أحيوا فى القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف
لاهل الجنة والضمير فى فيها للجنة اى لايذوق اهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما
انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة فى الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول
الجنة وأما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم فى الجنة على سبيل التعليق بالمحال
كأنه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا فى الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة
فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصيغة
صيغة الواحد (نحو ان الانسان لفى خسر وليس فيها نفى تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد

ايضا (فهذا) الذى ذكروه من الآية وأجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم انهم
بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التى تمسكتم بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها
على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها (ودليل
مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب و يبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه
احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وابلغ منه من اكلته السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه فى بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق) حتى تفتت (وذرى اجزاؤه
المتفتتة (فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه ضرورة
وقد تحير الاصحاب فى التفصى عن هذا فقالوا) اى القاضى واتباعه (فى صورة المصلوب لا بعد فى الاحياء
والمسألة مع عدم المشاهدة كما فى صاحب السكتة) فانه حى مع انا لا نشاهد حياته (وكما فى رؤية النبى
جبريل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا بعد فى رد الحياة الى
بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسألة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا (واما الصورة
الاخرى) يعنى بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ هما من واد واحد (فان ذلك) اى التمسك بها (مبنى على
اشتراط البنية) فى الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد فى أن تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة
(او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة فى مقدور الله تعالى) كما سلف
تقريره * (المقصد * الثانى عشر فى أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب
وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند اكثر الامة (والعمدة
فى اثباتها امكانها فى نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع
عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم
انهم مسؤلون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقد ثبت
بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذى هو قريب من الحساب (وقوله فسوف
يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة
على ثبوت الحساب (وقوله فامامن اوتى كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بهما قراءة الكتب
(وقوله يوم تشهد عليهم ألسنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) فتحققت به شهادة الاعضاء
(وقوله انا اعطيناك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعنى انه نطق بما ذكرناه
الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام (لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط
اوعلى الميزان اوعلى الحوض وكتب الاحاديث طافحة) اى ممتلئة جدا (بذلك) الذى ادعينا كونه حقا
(بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للمنصف فيه اشتباه (واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر
جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائى فيه
نفيا واثباتا) فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه
(قالوا) اى المنكرون (من اثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف
اى حده (كما ورد به الحديث و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (العبور عليه وان امكن
العبور لم يمكن الا مع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة) وحينئذ وجب
أن يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه
ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء فى الحديث فى صفات الجائزين عليه
أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم
من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه وأما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم)
الا أن منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل

ماورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحقيقى وذلك (لان الاعمال اعراض) قد عدمت فلا يمكن اعادتها (وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف) الاعراض (بالخفة والثقل) بل هما مختصان بالجواهر (وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهى معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى والجواب أنه ورد فى الحديث) حين سئل النبى عليه السلام كيف توزن الاعمال (ان كتب الاعمال) وصحفها (هى التى توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلى) فيما لا فائدة فيه (قد مر مرارا *

المرصد الثالث * فى الاسماء) الشرعية المستعملة فى اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها و بين الالفاظ المستعملة فى الافعال الفرعية (والاحكام) من أن الايمان هل يزيد و ينقص اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا (وفيه مقاصد * المقصد * الاول فى حقيقة الايمان اعلم أن الايمان فى اللغة) هو (التصديق) مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا اى بمصدق) فيما حدثناك به (وقال عليه السلام الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اى تصدق) و يقال فلان يؤمن بكذا اى يصدقه و يعترف به (واما فى الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام) يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعنى أتباع الشيخ ابى الحسن (وعليه اكثر الائمة كالقاضى والاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة (التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا) فهو فى الشرع تصديق خاص (وقيل) الايمان (هو المعرفة فقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله و بما جاءت به الرسل) اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابى حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى أنه الطاعات) بأسرها (فرضا) كانت (او نفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة) من الافعال والتروك (دون النوافل وقال السلف) اى بعضهم كابن مجاهد (واصحاب الاثر) اى المحدثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) فى هذه المذاهب الثمانية (ان الايمان) لا يخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين (او التصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان) اى فعله (وهو الكلمتان او غيره) اى غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة او المفترضة (واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان) وحده (او سائر الجوارح) اى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها (لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه * الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو أولئك كتب فى قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه) اى ومما يدل على محلية القلب للايمان (الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها فى اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم (و يؤيده دعاء النبى صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان فى الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى * (الثانى جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير) وعلى أن العمل ليس داخلا فيه لان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله *

(الثالث انه) اى الايمان (قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت الايمان مع وجود القتال (ومنه) اى ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفى اللبس فائدة ومن المعلوم أن الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت أن الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثانى باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان) يريد أنكم اذا ابيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية (فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى) بل كان مهملا (او) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقا) بحسب اللغة (قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها) واياما كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبى) فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللسانى (ويؤيده) اى يؤيد أن الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية) فقد أثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فعلم أن المراد به التصديق القلبى دون اللسانى (احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما لا يستفسرون عن علمه) وتصديقه القلبى (وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا أنه الايمان بلا علم ولا عمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و) حله بأن يقال (لا نزاع فى أنه) اى التصديق اللسانى (يسمى ايمانا لغة) لدلالته على التصديق القلبى (و) لا فى (أنه يترتب عليه) فى الشرع (احكام الايمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبى امر خفى لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فيناط به الاحكام الدنيوية (وانما النزاع فيما بينه وبين الله) اى النزاع فى الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية (ثم نقول لهم (يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع * احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم * القسم الاول اربعة * الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقامة الصلاة وايتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لا يخفى أن لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين (واما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام * واما أن الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولا استثناء المسلمين من المؤمنين فى قوله فاخرجنا من كان فيها الآية) يعنى ان كلمة غير فى قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى تلك القرية شيأ غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) فى تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصلح) أن يكون (اشارة الى الكثير والمؤنث) فان اكثر المذكورات مؤنث (وهو) اى جعله اشارة الى الاخلاص (اولى من تقدير الذى ذكرتم) والظاهر

المطابق لنهاية العقول أن يقال من تقدير الذى امر تم به او الذى ذكر (اذ فيه) اى فى كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللغة) على اصلها وفى كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه (هذا كما مضى (و) أما المقدمة (الثالثة) وهى أن الاسلام هو الايمان فهى (انما تصح) وتثبت بالدليل الاول (لو كان الايمان دينا غير الاسلام) لان الآية انما دلت على أن كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على أن كل شئ مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا (وفيه مصادرة لا تخفى) لان كون الايمان دينا اى عمل الجوارح الذى هو الاسلام فى قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثانى بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب فى اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو فى قوة اول المسئلة اعنى كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى و أما قضية الاستثناء فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا يرى أن الضاحك يصدق على الباكى ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه (قلنا بل التصديق بها) اى لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلى وان سلم أن المراد الصلاة جاز أن يكون مجازا وهو اولى من النقل الذى هو مذهبكم (الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهى داخلا فى الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لانه يخزى) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) فى الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى (ولهم فى الآخرة عذاب النار) فالمذكور فى الكتاب معنى القرآن لا نظمه (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتقرير (ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته) فان هذين القولين معا يدلان على أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة (والمؤمن لا يخزى) فى ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه قلنا) عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل (هو مخصوص بالصحابة) كما يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز أن يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وحينئذ جاز ايضا أن يكون المؤمن مخزى فى يوم القيامة بادخاله فى النار وان كان مآله الخروج منها (الرابع نحو قوله عليه السلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة) على معنى أن هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافى الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (ثم انها) اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا فى الايمان (معارضة بالاحاديث الدالة على أنه) اى مرتكب الزنا مثلا (مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال) النبى عليه السلام (لابى ذر لما بالغ فى السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر * القسم الثانى) من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهى ثلاثة * الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن فى الحال او فى الماضى لا لانه حقيقة فيه) وان امكن أن يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة فى المشتقات (بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق والا) اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله فى الاعمال) فان النائم والغافل ليسا فى الاعمال المعتبرة فى الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بأن الحكمى كالمحقق (الثانى من صدق) بما جاء به النبى (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغى أن يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) اى سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان (حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم نحكم بكفره

فيما بينه وبين الله) وان اجرى عليه حكم الكفر فى الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به) فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك الذى ذكرتموه (مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا) وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا (ثم) نقول فى حله (ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق) ولم يقصد به فى الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه فى الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله (والتصديق بالله لا ينافى الشرك اذ لعله بوجوده وصفاته) الحقيقية (لا بالتوحيد) الذى هو من الصفات السلبية وحاصله أن الايمان فى اللغة هو التصديق مطلقا وفى الشرع هو التصديق مقيدا بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور فى الآية محمول على معناه اللغوى واعلم أن الامام الرازى قرر فى النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذى لا يجامع الشرك وجب أن يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدل على أن فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما فى الكتاب (احتج الآخرون) القائلون بان الايمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بأنه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق * الجواب أن المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا فى اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع) فلا بد فى الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار (المقصد * الثانى فى أن الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازى وكثير من المتكلمين هو) بحث لفظى لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت) لا بحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو) اى احتماله (ولو بأبعد وجه ينافى اليقين) فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجىء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق (فيقبلهما وهو ظاهر والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين) اى بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون الا (لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم أن التفاوت لذلك) الاحتمال فقط اذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذى ذكرتموه (يقتضى أن يكون ايمان النبى وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول) اى ذلك الذى ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول (ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى) فانه يدل على قبول التصديق اليقينى للزيادة كما سلف تقريره (والظاهر أن الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايمانى قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثانى) من وجهى التفاوت اعنى ما هو بحسب المتعلق أن يقال (التصديق التفصيلى فى افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال) يعنى أن افراد ما جاء به متعددة وداخلة فى التصديق الاجمالى فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزأ من الايمان ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبوله لهما) اى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثانى كما أن نص قوله ولكن ليطمئن قلبى دل على قبوله لهما بالوجه الاول (* المقصد * الثالث

فى الكفر

فى الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول فى بعض ما علم مجيئه به ضرورة
فان قيل فشد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له فى الكل وهو باطل
اجماعا (قلنا جعلنا الشئ) الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك) اى بكونه
كافرا غير مصدق ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه
و بين الله كما مر فى سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كفارا لا مؤمنين
وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يجعل
ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد (وهو) اى الكفر (عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان) كما هو عندنا
مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال
الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (فقالت
الخوارج كل معصية كفر وقد أبطلناه وقالت المعتزلة المعاصى) اقسام (ثلاثة اذ منها ما يدل
على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز و) الجهل (برسالة رسوله كالقاء المصحف
فى القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها
ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج) مرتكبه (الى منزلة بين المنزلتين) اى الكفر والايمان
على معنى انه (لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر) ما اتصف به من (اعماله) الصالحة (ولا بالايمان لايهامه
عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر عنها) اى عن المعاصى المخرجة الى تلك المنزلة (بالكبائر)
كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن
عطاء وعمرو بن عبيد (ومنها ما لا يخرج) اى قسم لا يخرج (ككشف العورة والسفه ويسمى
بالصغائر) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان (وسنزيده) اى نزيد ما ذكرناه فى هذا
المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بيانا فى المقصد الذى يتلوه * تذنيب فى تفصيل الكفار) فنقول
(الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اولا والثانى اما معترف بالنبوة فى الجملة
وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالمجوس (واما غير معترف بها) اصلا (وهو اما معترف بالقادر المختار
وهم البراهمة اولا وهم الدهرية) على اختلاف اصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم
اما عن عناد) وعذابه مخلد اجماعا (واما عن اجتهاد) بلا تقصير فالجاحظ والعنبرى على انه معذور
وعذابه غير مخلد وقد عرفت أنه مخالف للاجماع من قبلهما (و) الاول هو (المعترف بنبوته عليه السلام
اما مخطئ فى اصل) من المسائل الاصولية (وسنبين) فى المقصد الخامس (انه ليس بكافر اولا) يكون
مخطئا فى عقائده المتعلقة باصول الدين (وهو اما) أن يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج باتفاق
او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدى (فلان النبى صلى الله عليه
وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنبوة
يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) اى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبى (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده
فى ذات الله تعالى وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم
يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد فمن لم
يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا
ولعل الاكثرين الذين حكم النبى باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر فى قصة
الاعرابى لا من المقلدين تقليدا محضا * (المقصد * الرابع فى أن مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة)
اى من اهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه فى مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب
المخالفين والجواب عن شبههم ذهب الخوارج الى أنه كافر والحسن البصرى الى أنه منافق
والمعتزلة الى أنه لا مؤمن ولا كافر * حجة الخوارج وجوه * الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله

فاولئك هم الكافرون) فان كلمة من عامة فى كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق
وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم
بما انزل الله (قلنا) الموصولات لم توضع للعموم بل هى للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول (المراد
من لم يحكم بشئ مما انزل الله اصلا) ولا نزاع فى كونه كافرا (او) نقول المراد بما انزل الله (هو التوراة بقرينة
ما قبله وهو انا انزلنا التوراة الآية وامتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود) فيلزم أن يكونوا
كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بوجوبه * (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وهل
يجازى الا الكفور) فانه يدل على أن كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (قلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء
فى الكفور وهو متروك قطعا (اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب) لان الجزاء يعم الثواب والعقاب (و) ايضا
ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء
مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية أعنى قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازى
ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر * (الثالث
قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) اى لم يحج (فان الله غنى عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفرا
(قلنا المراد من جحد وجوبه) ولا شك فى كفره * (الرابع) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحى
الينا (أن العذاب على من كذب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب فى المكذب وهو كافر ولا شك
أن الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (قلنا) هو ايضا (متروك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق
على عذاب شارب الخمر والزانى مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يكذبون
الله تعالى (و) ربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب * الخامس قوله تعالى
فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى) فانه يدل على أن كل من يصلى النار
فهو كافر (والفاسق) اى مرتكب الكبيرة (يصلاها) اى النار للآيات العامة الموعدة بدخولها (قلنا
لعل ذلك نار خاصة) يعنى أن الضمير فى يصلاها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية
فتكون نارا مخصوصة لا يصلاها الا الكافر * (السادس قوله تعالى فى حق من خفت موازينه ألم تكن
آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون و) حينئذ نقول (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته وكل
من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل ثقلت) موازين الفاسق
(بالايمان) فلا يندرج فيمن خفت موازينه * (السابع) قوله (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فأما الذين
اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم (والفاسق ممن وجهه مسود) بالمعصية فيكون كافرا (قلنا لا نسلم
أن كل فاسق كذلك) اى مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لا تقتضى ذلك (بل هى واردة فى بعض
الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله اكفرتم بعد ايمانكم * الثامن أنه) اى مرتكب الكبيرة (من اصحاب
المشأمة وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة) فدل على أن كل من كان من اصحاب
المشأمة فهو كافر (قلنا هو) اى ما ذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس) فانها تدل على أن كل
من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه (و) ايضا (ينتقض) استدلالكم
بهذه الآية (بالزانى والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهما من اصحاب المشأمة (مع عدم
تكذيبهما * التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضى حصر المبتداء
فى الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر فى المبتداء فيصدق حينئذ أن كل فاسق كافر (قلنا
الحصر الذى ذكرتموه (ممنوع) كونه مستفادا من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) اى فاسق لغة
وان لم يطلق لفظ الفاسق فى العرف الطارئ على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر
بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل * (العاشر) قوله تعالى (انه لا ييأس من روح الله الا القوم

الكافرون والفاسق آيس من روح الله) اى ثوابه (قلنا) كونه آيسا (ممنوع للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه * (الحادى عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد أخزيته مع قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وتقريره أن الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام) وهو الخزى ههنا (لا عموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر (او) نقول (المراد به) على تقدير عمومه (الخزى الكامل) فيلزم حينئذ انحصار أفراده فى الكافر لا انحصار افراد الخزى مطلقا فيه * (الثانى عشر) قوله تعالى (واما من أوتى كتابه بشماله) فيقول ياليتنى لم أوت كتابيه (الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم) والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا (قلنا ذكر قسمين) من الناس فى ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز أن لا يؤتى بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس فى نظم التنزيل ما ينافى ذلك (مع أن التخصيص ظاهر) اى ان سلمنا الانحصار فى القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا يندرجون فى قوله انه كان لا يؤمن * (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (الا لعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا يلزم) مما ذكرتم (تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين وحله أن يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم * (الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار الآية) وتمامها كلما ارادوا أن يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على أن كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله وأما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه (يقتضى أن كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا * الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ماسلككم فى سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين) فثبت بذلك أن كل مجرم داخل فى النار كافر ولا شبهة فى أن الفاسق مجرم يدخل النار (قلنا قد مر جوابه) وهو أن الآية متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعا * (السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا) اذ يعلم منه أن الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار (و) الجواب عنه (قد مر مثله) وهو أن ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث * (السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الآحاد لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين * (الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان فعداوته كفر قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز أن يكون بين ولايته وعداوته واسطة (احتج من زعم أنه) اى مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين * الاول نقلى) وهو * (قوله عليه السلام آية المنافق ثلاث اذا وعد أخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره أن يخلع عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج) بذلك (عن الايمان الى النفاق اجماعا) وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت معاملة لشخص كانت علامة لنفاقه وأما بدون كونها ملكة فلا الا ترى أن اخوة يوسف وعدوا اباهم أن يحفظوه فأخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا فى قولهم فأكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على أن العلامة الدالة على شئ قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها * (الثانى) عقلى وهو (أن من اعتقد) من العقلاء (ان فى هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم أنه قاله

لاعن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة) وغير محققة (اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين * الاول أن الفاسق ليس مؤمنا لما مر) من أن الايمان عبارة عن الطاعات (ولا كافرا بالاجماع لانهم) اى الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا يقيمون عليه الحد) فى الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه فى مقابر المسلمين) مع اجماعهم على أن الكافر لا يعامل معه كذلك (وايضا فيلزم) من كون الفاسق كافرا (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق) الزوج (فهى كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين (قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه) فى بيان حقيقة الايمان * (الثانى ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع) عمرو (الى مذهبه وهو أن فسقه معلوم) وفاقا (وايمانه مختلف فيه) اى الامة مجمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا او كافرا (فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر أنه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله) من الامة (بل قد اجمع) قبله (على انه) اى المكلف (اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع) المنعقد على الانحصار فى ذينك القسمين (فيكون باطلا) بلا اشتباه * (المقصد * الخامس فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة) فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام فى اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا أن الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى أنه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفر أحدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل ابى الحسين تحامقوا فكفروا الاصحاب) فى امور سيأتيك تفصيلها (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم فى امور اخرى ستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من اصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) ابو اسحاق (كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا) على ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر احدا من اهل القبلة (ان المسائل التى اختلف فيها اهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا فى جهة ونحوها) ككونه مرئيا اولا (لم يبحث النبى صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم) أن صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل و(ان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام) اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا فى تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شئ منها فى زمانه عليه السلام ولا فى زمانهم اصلا (فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) اى كونهم عالمين بها اجمالا (فلم يبحث عنها) لذلك (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما) وما ذلك الا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالم قادر فكذا الحال فى تلك المسائل (قلنا) ما ذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم أن الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئى فى الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا فى مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها بأسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة (و) اما (العلم والقدرة فهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (به) اى بالنبوة (دليلا للعلم بهما) ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التى يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة

فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد أن لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسودّ جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحرّ الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطرّ الى العلم بأن محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت أن اصول الاسلام جلية وأن ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها فى الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعى أن التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم (ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة ونفصل عنها) على سبيل التفصيل (وفيه ابحاث * الاول كفرت المعتزلة فى امور * الاول نفى الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة) دائما (بهذه الصفات) الكمالية التى هى العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فمنكره) اى منكر اتصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به (من بعض الوجوه لا يضرّ والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه) اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا فى الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها (الثانى) من تلك الامور (انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد) اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخى واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر (واما ثانيا فللاجماع) المنعقد من الائمة (على التضرّع والابتهال (الى الله فى أن يرزقهم الايمان) ويجنبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه) واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة فى ذلك الابتهال المجمع عليه (قلنا المجوس) لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم بتناهى مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة (و) ايضا (خرق الاجماع) مطلقا (ليس بكفر) بل خرق الاجماع القطعى الذى صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلمنا أن خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه و (من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر * الثالث قولهم بخلق القرآن وفى الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد) فلا يفيد علما (او المراد بالمخلوق) هو (المختلق اى المفترى) يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع فى كونه مخلوقا بمعنى أنه حادث * (الرابع قد اجمع من قبلهم من الائمة (على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وقد ورد فى الحديث ايضا (وهم ينكرونه) حيث يدعون أنه قد يشاء الله شيأ ولا يكون وقد لا يشاء ويكون (قلنا نمنع الاجماع و) على تقدير ثبوته (نمنع كون مخالفه كافرا) كما عرفت * (الخامس قولهم المعدوم شئ) اى ثابت متقرّر فى الازل (وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال) الذين كانوا قبل ابى هاشم (لان ذاته عندهم وجوده) يعنى أن نافى الاحوال يلزمه القول بأن ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة (قلنا)

ماذكرتم الزام للكفر عليهم بماذهبوا اليه (والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به) كما مرّعن قريب *
(السادس انكاهم الرؤية وقد) دل القرآن على أن منكرها كافر لانه (قال تعالى بل هم بلقاء ربهم
كافرون قلنا اللقاء) حقيقة فى الالتقاء والوصول الى مماسة الشئ وذلك محال فى حقه تعالى فتعين
انه فى الآية (مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله) لارؤيته (فان المفسرين) كلهم (قالوا المراد به الوصول
الى دار الثواب * الثانى) من تلك الابحاث (تكفير المعتزلة الاصحاب بأمور * الاول انكار كون العبد
فاعلا لفعله لانه سدّ باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) اى الطريق
الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم تحتج
هى فى حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سدّ لباب اثبات صانع العالم وهو كفر (قلنا) ليس
الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا فى اثبات
الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس * الثانى) من تلك الامور (نسبة فعل العبد
الى الله تعالى) لانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ (اظهار المعجزة على يد الكاذب) اذ غايته أنه
فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى (وجاز) ايضا
(الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده ووعيده (وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا
قد اجبنا عنه) بما مرّ من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن أن
اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات
الى آخر ما مرّ فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة * (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر
النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة او السبعة قلنا قد مرّ جوابه) فى بحث القدم واشير اليه
فى مباحث الصفات * (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا)
اذ هو مركب مما لا يجتمع فى الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر (قلنا) ماذكرتم (مشترك
الالزام) لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف
واصوات أخر فالمسموع ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفرّ لكم (الا أن تقولوا ما نسمعه)
وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا ايضا
* (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه * الاول ان تجسيمه جهل به وقد مرّ جوابه) وهو
أن الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضرّ * (الثانى انه عابد لغير الله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا
ليس المجسم عابدا لغير الله (بل) هو (معتقد فى الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به
الشرع على تأويل ولم يؤوّله) فلا يلزم كفره (بخلاف عابد الصنم) فانه عابد لغير الله حقيقة * (الثالث
لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك) الكفر (الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك
وهؤلاء) المجسمة (كذلك) لانهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله الها (قلنا) ماذكرتموه (ممنوع
والمستند ما تقدم) من أنه اعتقد فى الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا (الرابع)
من تلك الابحاث (قد كفر الروافض والخوارج بوجوه * الاول ان القدح فى اكابر الصحابة) الذين
شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان (تكذيب) للقرآن و (للرسول حيث اثنى عليهم
وعظمهم) فيكون كفرا (قلنا لا اثناء عليهم خاصة) اى لا ثناء فى القرآن على واحد من الصحابة
بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس داخلا فى الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله
(ولا هم داخلون فيه عندهم) فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن وأما الاحاديث الواردة فى تزكية بعض
معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها (او) نقول ذلك (الثناء
عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم
للرسول * (الثانى الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين

يكفر بعض هولاء العظماء فيكون كافرا (قلنا هو) اى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لايسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم) فلا يلزم كفره * (الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به) اى بالكفر (احدهما قلنا آحاد) وقد اجمعت الامة على أن انكار الآحاد ليس كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودى او نصرانى فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم أن عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله فى بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد عليه السلام او الى ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله (وسنزيد لهذا) الذى ذكرناه فى المقصد الخامس (تحقيقا اذا فصلنا الفرق) الاسلامية وبينا عقائدهم (فى ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق * (المرصد الرابع * فى الامامة ومباحثها) ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هى (عندنا من الفروع) المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا (وانما ذكرناها فى علم الكلام تاسيا بمن قبلنا) اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها فى اواخر كتبهم للفائدة المذكورة فى صدر الكتاب (وفيه مقاصد * المقصد الاول فى وجوب نصب الامام ولابد من تعريفها اولا قال قوم) من اصحابنا (الامامة رياسة عامة فى امور الدين والدنيا) لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا (ونقض) هذا التعريف (بالنبوة والاولى أن يقال هى خلافة الرسول فى اقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد) الاخير (يخرج من ينصبه الامام فى ناحية) كالقاضى مثلا (و) يخرج (المجتهد) اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الآمر بالمعروف) ايضا (واذا عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا فى أن نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه فى طريق معرفته كما اشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ) والكعبى وابو الحسين من المعتزلة (بل عقلا وسمعا) معا (وقالت الامامية والاسماعيلية) لا يجب نصب الامام علينا (بل على الله) سبحانه (الا ان الامامية اوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية اوجبوه (ليكون معرفا لله) وصفاته على ما مر من أنه لابد عندهم فى معرفته من معلم (وقالت الخوارج لا يجب) نصب الامام (اصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الغوطى واتباعه (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كابى بكر الاصم وتابعيه (بالعكس) اى يجب عند الفتنة دون الامن (لنا) فى اثبات مذهبنا أن نقول (اما عدم وجوبه على الله) اصلا (و) عدم وجوبه (علينا عقلا فقد مر) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل فى مثل ذلك (واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين * الاول انه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الاول بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو الوقت عن) خليفة و (امام حتى قال ابو بكر رضى الله عنه فى خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام (الا ان محمدا قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله) ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر فى هذا الامر وبكروا الى سقيفة بنى ساعدة (وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم) واختلافهم فى التعيين لا يقدح فى ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك فى كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام) بيان لذلك اى لم يزل الناس على نصب امام (متبع فى كل عصر فان قيل لابد للاجماع) المذكور (من مستند) كما علم فى موضعه (ولو كان لنقل) ذلك المستند نقلا متواترا (لتوفر الدواعى) اليه (قلنا استغنى عن نقله

بالاجماع) فلا توفر للدواعى (او) نقول (كان) مستنده (من قبيل مالا يمكن نقله من قرائن الاحوال التى لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان فى زمن النبىّ عليه السلام * الثانى) من الوجهين (ان فيه) اى فى نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) اى دفع الضرر المظنون (واجب) على العباد اذ اقدروا عليه (اجماعا * بيانه) اى بيان أن فى نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع فى الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك) المقصود (لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعنّ لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضى ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادّى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدّى الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين) ففى نصب الامام دفع مضرّة لا يتصوّر اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعىّ (فان قيل) على سبيل المعارضة فى المقدمة (وفيه اضرار) ايضا (وانه منفىّ بقوله عليه السلام لاضرر ولا اضرار فى الاسلام وبيانه) اى بيان أن فيه اضرارا (من ثلاثة اوجه * الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى اضرار به لا محالة * الثانى) انه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) فيما سلف من الاعصار (فيفضى الى الاختلاف و) (الفتنة) وهو اضرار بالناس * (الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتى) تقريره (فيتصوّر حينئذ (منه الكفر والفسوق فان لم يعزل ضرّ بالامّة بكفره وفسقه وان عزل ادّى الى الفتنة) اذ يحتاج فى عزله الى محاربته (قلنا الاضرار اللازم من تركه) اى ترك نصبه (اكثر بكثير) من الاضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها دليلنا على وجوبه علينا * (الاول توفر الناس على مصالحهم) الدنيويّة وتعاونهم على اشغالهم الدينية (مما يحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه) اى على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام احوال العربان والبوادى الخارجين عن حكم السلطان * الثانى الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه فى كل ما يعنّ لهم من الامور الدنيوية عادة) فلا فائدة فى نصبه للعامّة فلا يكون واجبا بل جائزا * (الثالث للامامة شروط قلما توجد فى كل عصر) وعند ذلك (فان اقاموا) اى الناس (فاقدها لم يأتوا بالواجب) عليهم بل بغيره (وان لا يقيموه) اى وان لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا (والجواب عن الاوّل انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادى كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ فى الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل امرهم فى دنياهم ودينهم (وليس تشوّفهم) اى تطلعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم (ولذلك قيل ما يزع السلطان) اى يكفه (اكثر مما يزع القرآن وقيل) ايضا (السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثانى لا نسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه) فقط (بل) ويكون ايضا (بوصول احكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب) عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور فى ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لنصب الامام على الانام عقلا (ان اصل دفع المضرّة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرّة المظنونة) يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعىّ الحكم يجب اندراجها

في ذلك

فى ذلك الحكم قطعا (مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه وكذا من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن أن هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضى بوجوب أن لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخواته بل هى لا تستفاد الا من الشرع (احتج الموجب) لنصب الامام (على الله بأنه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف) الذى ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر قاهر) يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصى باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم (وانتم لا توجبونه) على الله كما فى هذا الزمان الذى نحن فيه (فالذى توجبونه) وهو الامام المعصوم المختفى (ليس بلطف) اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذى هو لطف لا توجبونه) عليه والازم كونه تعالى فى زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك) نعم ان اختار الامة نصب امير أو رئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمى حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج فى الشرع وانت خبير بأن هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه (والجواب أنه) ان لم يقع اختلاف فى نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (واما الفارقون) اى المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) اى نصب الامام (حال الفتنة يزيدها) اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب وأما فى حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو أقرب الى اظهار شعائر الاسلام (و) قالوا (تارة) هو (حال الامن) والانصاف بين الناس (لا حاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم أن عبارة الكتاب ههنا وفى ذكر المذاهب اولا تدل على أن القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتى الابكار والنهاية * (المقصد * الثانى فى شروط الامامة * الجمهور على ان اهل الامامة) ومستحقها من هو (مجتهد فى الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقائد الدينية مستقلا بالفتوى فى النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط (ذو رأى) وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوى القلب (ليقوى على الذب عن الحوزة) والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات فى المعارك كما روى أنه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين فى الصف قائلا * انا النبى لا كذب * انا ابن عبد المطلب * ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لا يشترط) فى الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لانها لا توجد) الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما أن يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثا) لتحقق الامامة بدونها (او) يجب نصب واجدها فيكون (تكليفا بما لا يطاق) اولا يجب لا هذا ولا ذاك (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزما للمفاسد التى يمكن دفعها بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها (نعم يجب أن يكون عدلا) فى الظاهر (لئلا يجور) فان الفاسق ربما يصرف الاموال فى اغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلا ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالغا لقصور عقل الصبى ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحتقر فيعصى) فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التى هى الثمان او الخمس (شروط) معتبرة فى الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى أن القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود بأنا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة أن ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التى تندفع بنصبه

(وههنا صفات) اخرى (فى اشتراطها خلاف * الاولى ان يكون قرشيا) اشترطه الاشاعرة والجبائيان
(ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون
هذا الحديث) فان ابا بكر رضى الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا فى الامامة
بمحضر الصحابة فقبلوه (واجمعوا عليه فصار) دليلا (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا
اى المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا) فانه يدل على أن
الامام قد لا يكون قرشيا (قلنا ذلك) الحديث (فيمن امره الامام) اى جعله اميرا (على سرية او غيرها)
كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض
ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا * (الثانية) من تلك الصفات (أن يكون هاشميا شرطه
الشيعة * الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين) اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه
الامامية * الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه فى دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة
ويبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها فى الامامة (انا ندل) عن قريب (على خلافة ابى بكر) وكونه اماما
حقا (ولا يجب له شئ مما ذكر) من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والآخرين لا يجبان له اجماعا *
(الخامسة أن يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله أن ابا بكر لا تجب عصمته اتفاقا)
مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين * الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم)
اى لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة (ولو جاز جهله) وعدم عصمته (لما صلح لذلك)
ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأه فيما علم (واما لجواز الخطأ على غيره فى الاحكام) كما ذهب
اليه الامامية (فلو جاز) الخطأ (عليه ايضا لم يحصل الغرض) منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل
(الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر المظنون * (الثانى) من الوجهين
(قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين) فى جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته (وغير
المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لانسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية
مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح * المقصد الثالث فيما يثبت به الامامة) فان
الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد فى ذلك من امر آخر (وانها
تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت) ايضا (ببيعة اهل الحل والعقد) عند اهل
السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلافا للشيعة) اى لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق
الا النص (لنا ثبوت امامة ابى بكر بالبيعة كما سيأتى احتجوا) على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه *
الاول الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذى هو اهل البيعة اذ لو ثبتت بقوله
لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله (قلنا ذلك) اى اختيار اهل البيعة للامام (دليل لنيابة الله
ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها) اى بتلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتلخيصه أن البيعة
ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هى علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة
على الاحكام الشرعية * (الثانى لا تصرف لاهل البيعة فى غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم
(حجة على من عداهم) يعنى انهم لا يملكون التصرف بانفسهم فى امور المسلمين ومن كان كذلك كيف
يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم (قلنا لما كان) فعلهم وبيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله
ورسوله) دالة على حكمهما بامامة من بويع (يسقط هذا الكلام) اذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين
يجب عليهم اتباعها (وايضا فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم) اذ يجب اتباعهما بجعل الشارع
قولهما دليلا على حكم الله) الذى يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما فى المشهود عليه والمحكوم
عليه) يريد أن الشاهد ليس له أن يتصرف فى المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضى متصرفا فيه
بالحكم عليه وكذا القاضى ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعى مستحقا لذلك * (الثالث

ان القضاء) وكذا الحسبة (امر جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الامامة العظمى) العامة لجميع المسلمين كافة (قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء) او الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه وان سلم) عدم انعقاده بها (فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه فى هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه) اى دون القضاء * (الرابع) ثبوت الامامة بالبيعة يؤدى الى الفتنة (اذ ربما تبايع اقوام على ائمة فى بلد) واحد (او بلاد) متعددة ويدعى كل منهم أن الامام الذى اختاره اولى من غيره (فيؤدى) ذلك (الى الفتنة ويعود نفعه ضررا) وجوابه مامر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما * (الخامس وهو عمدتهم) فى اثبات مطلبهم (ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين) على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصحة الامامة (ولا يعلمها اهل البيعة) فلا تثبت الامامة ببيعتهم (وقد مر جوابهما) اى جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو أن البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة (واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك) الحصول (لا يفتقر الى الاجماع) من جميع اهل الحل والعقد (اذ لم يقم عليه) اى على هذا الافتقار (دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف) فى ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك (لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم فى الدين) وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها (اكتفوا) فى عقد الامامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لابى بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا) فى عقدها (اجتماع من فى المدينة) من اهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الامة) من علماء امصار الاسلام ومجتهدى جميع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكر عليه احد وعليه) اى على الاكتفاء بالواحد والاثنين فى عقد الامامة (انطوت الاعصار) بعدهم (الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك) العقد من واحد او اثنين (بمشهد بينة عادلة كفا للخصام فى ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا) فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذى ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التعدد) فى بلد أو بلاد (تفحص عن المتقدم فامضى ولو أصر الآخر فهو من البغاة) فيجب أن يقاتل حتى يفىء الى امر الله فان لم يكن هنالك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار (ولا يجوز العقد لامامين فى صقع) اى جانب (متضايق الاقطار) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام (اما فى متسعها) اى أما العقد لامامين فى صقع متسع الاقطار (بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف (وللامة خلع الامام) وعزله (بسبب يوجبه) مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها (وان ادى) خلعه (الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين * تذنيب *

قال الجارودية من الزيدية الامامة شورى فى اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما) بامور الدين (شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (فلذلك جوزوا تعدد الائمة) فى صقع متضايق الاقطار (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازى اتفقت الامة على أنه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهى أن يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد فى أن النص طريق الى امامة المنصوص عليه وأما الطريقان الآخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية

من الزيدية على أن الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى أن الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائى * (المقصد الرابع فى الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله عنهما * لنا وجهان * الاول أن طريقه اما النص او الاجماع) بالبيعة (اما النص فلم يوجد لما سيأتى واما الاجماع فلم يوجد على غير أبى بكر اتفاقا) من الامة * (الثانى الاجماع) منعقد (على) حقية امامة (احد الثلاثة ابى بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لان العادة تقضى بالمنازعة فى مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة) اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة (وانتم توجبونها فى الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته (لا يقال لا نسلم الامكان) اى امكان منازعتهما أبا بكر (لانا نقول على فى غاية الشجاعة) والتصلب فى الامور الدينية (وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين) مع كونهما سبطى رسول الله (ولداه والعباس مع علو منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعلى (امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وقال أبو سفيان ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى عليكم تيمى والله لاملأن الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا امير ومنكم امير) فدفعهم ابو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة على نص جلى) كما ادعته الشيعة (لاظهروه قطعا) ولامكنهم المنازعة جزما (وكيف) لا (وابو بكر عندهم) اى عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فانى يتصور امتناع المنازعة معه (وكلام الشيعة) فى اثبات امامة على (يدور على امور * احدها ان الامام يجب أن يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره) وكذا العباس فتعينت امامة على (والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم * وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا الجواب ما مر) من أن البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة * (وثالثها على افضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل (وسيأتى) ذلك (تقريرا وجوابا * ورابعها نفى اهلية الامامة عن ابى بكر لوجوه * الاول أنه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون) فحصر الظلم الكامل فى الكافر (وايضا فمنع) ابو بكر (فاطمة ارثها فدك) وهى قرية بخيبر كانت للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و) ايضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت فى معرض الامتنان والتعظيم) فوجب أن ينتفى عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة منى وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون) فاطمة (صادقة فى دعواها الارث) لان الكذب عمدا رجس ينافى العصمة وكذلك الخطأ فيه (قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان) ابو بكر (مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما وقولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما (قولهم خالف الآية فى منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) فان قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذى هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا (حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه) ههنا (لانه) رضى الله عنه (كان حاكما بما سمعه من رسول الله) فلا اشتباه عنده فى سنده (وعلم) ايضا (دلالته على ما حمله عليه) من المعنى (لانتفاء الاحتمالات) التى يمكن تطرقها اليه (بقرينة الحال) فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة فى باب الارث

(قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك) فانه نقل باسناده عن النبى عليه السلام انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا وازواج محمد واقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله عليه السلام بضعة منى مجاز قطعا) لا حقيقة فلا يلزم عصمتها (و) ايضا (عصمة النبى قد تقدم ما فيها ولا يجب) ايضا (مساواة البعض الجملة) فى جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة منى فيما يرجع الى الخير والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نحلها) اى اعطاها فدكا نحلة وعطية (وشهد) عليه (على والحسن والحسين وام كلثوم) والصحيح ام ايمن وهى امرأة اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد أبو بكر شهادتهم) فيكون ظالما (قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية) لان شهادة الولد لا تقبل لاحد أبويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين فى ذلك الوقت (واما على وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان او رجل وامرأتان (ولعله) اى أبا بكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء) وايضا قد ذهب بعضهم الى أن شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة * (الثانى) من الوجوه الدالة عن نفى اهليته للامامة انه (لم يوله النبى عليه السلام شيأ) من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (فى حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة على اهلها فى موسم الحج (عزله) عنها (باتباعه عليا وقال لا يبلغ عنى الا رجل منى ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فأنى يكون اهلا للامامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامة (قلنا) لا نسلم انه لم يوله شيأ (بل امره على الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة فى رمضان سنة ثمان (وامره بالصلاة بالناس فى مرضه) الذى توفى فيه (وانما اتبعه عليا) فى تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب فى اخذ العهود ونبذها (أن يتولاه الرجل بنفسه او أحد من بنى عمه ولم يعزله عما ولاه من امر الحجيج قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم خلف احد من امته الا خلف أبى بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف فى سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن أبيه انه قال لما ثقل النبى عليه السلام عن الخروج امر أبا بكر أن يقوم مقامه فكان يصلى بالناس وربما خرج النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل أبو بكر فى الصلاة فيصلى خلفه ولم يصل خلف أحد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة فى سفر وروى البخارى باسناده عن انس ابن مالك أن أبا بكر كان يصلى بهم فى مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف فى الصلاة فكشف النبى عليه السلام سترة الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص أبو بكر على عقبيه وظن أن النبى خارج الى الصلاة فاشار الينا أن أتموا صلاتكم وأرخى الستر وتوفى فى يومه وفى رواية وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات وأما ما روى البخارى باسناده الى عروة عن أبيه عن عائشة انه عليه السلام أمر أبا بكر أن يصلى بالناس فى مرضه فكان يصلى بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان أبو بكر يصلى بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبى بكر اى بتكبيره فهو انما كان فى وقت آخر * (الثالث) من تلك الوجوه (شرط الامام أن يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن أبو بكر كذلك لانه أحرق فجاءة) المازنى (بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك فى كتاب الله وسنة رسوله) شيأ (ارجعى حتى اسأل الناس فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام

عالما بجميع الاحكام (ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضى كون جميع الاحكام عتيدة) اى
حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل (وانه) اى أبا بكر (مجتهد اذ ما من مسئلة
فى الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة) انما كان (لاجتهاده وعدم قبول
توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق فى الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد اورآه فى
المرة (الثالثة) من السرقة (وهو رأى الاكثر) من العلماء (ووقوفه فى مسئلة الجدة ورجوعه الى
الصحابة) فى ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام * الرابع) من الوجوه النافية
لصلوحه للامامة (عمر مع أنه حميه وناصره وله العهد) اى عهد الامامة (من قبله قد ذمه حيث
شفع اليه عبد الرحمن بن أبى بكر فى الحطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خير من أبيه وأنكر) عمر
(عليه) اى على أبى بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا فى امرأته
لجمالها (و) لذلك (تزوج بزوجته) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال أبو بكر
لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار (وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لاقيدنك به وقال) عمر
فى ذمه ايضا (ان بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من
الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل فى حقه هو اعقل من أن يخدع واورع
من أن يخدع (و) قد (كانت امامته بعهد أبى بكر اليه والقدح فى ابى بكر قدح فى امامته كيف يتصور منه
ذلك وانكاره قتل خالد) اى عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهادهم)
فانه نقل أن خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا
بأنه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته وأما تزوجه امرأته فلعلها كانت
مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده (واما قوله فى بيعة ابى بكر فمعناه أن الاقدام
على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا يقدمن عليه احد
على انى اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بأن امثال هذه) الوجوه التى تمسكوا بها
على انتفاء صلاحيته للامامة (لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته
للامامة * وخامسها) اى خامس الامور التى عليها مدار كلامهم فى اثبات امامة علىّ (ادعاء النص
على امامة علىّ اجمالا وتفصيلا * اما اجمالا فقالوا) نحن (نعلم) قطعا ويقينا (وجود نص جلىّ وان لم
يبلغنا بعينه لوجهين * الاول أن عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) فى حال
حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى)
اى متساوين لا رئيس لهم (فكيف يجوز أن يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لا رجوع
بعدها بلا امام) يقتدون به ويرجعون اليه فى مصالحهم (وايضا شفقته على الامة معلومة) مكشوفة
لا سترة بها حتى قال انما أنا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم فى امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه
فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا) ومن البين انه لا نص فى حق أبى بكر والعباس
فتعين أن يكون فى حق علىّ (الجواب انه لما علم) النبى عليه السلام (أن الصحابة يقومون بذلك) التعيين
(ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام
الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلىّ
(معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعى الى نقله (وايضا لو وجد
نص جلىّ على امامة علىّ لمنع به غيره عن الامامة كما منع أبو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من
قريش مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلىّ متواتر
فى علىّ وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد فى ترك الامامة وشأنهم فى الصلابة فى الدين ما يشهد به بذلهم
الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب فى نصرة

الذين ثم لايحتج) على (عليهم بذلك) النص الجلى (بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع فى امر الامامة ما بالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولو زعم زاعم انه) اى عليا (فعل ذلك فلم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهتا منكرا للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه (واما تفصيلا فالكتاب والسنة * اما الكتاب فمن وجهين * الاول) قوله تعالى (واولو الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله والآية عامة فى الامور كلها لصحة الاستثناء) اذ يجوز أن يقال اولى الا فى كذا (ومنها) اى ومن الامور التى تعمها الآية (الامامة) والخلافة (وعلى من اولى الارحام دون أبى بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم) اذ يجوز أن يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والا كانت باقية على اطلاقها * (الثانى) قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والولى اما المتصرف) اى الاولى والاحق بالتصرف كولى الصبى والمرأة (واما) المحب و(الناصر تقليلا للاشتراك) فى لفظ الولى وايضا لم يعهد له فى اللغة معنى ثالث (والناصر غير مراد) فى هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة فى حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) اى بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما فى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة فى الآية (فهو المتصرف والمتصرف فى الامة هو الامام و) قد (اجمع ائمة التفسير) على (أن المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله وهم راكعون (على) فانه كان فى الصلاة راكعا فسأله سائل فأعطاه خاتمه فنزلت الآية (وللاجماع على أن غيره) كابى بكر مثلا (غير مراد) فتعين انه المراد فتكون الآية نصا فى امامته (والجواب أن المراد هو الناصر والادل) نظم الآية (على امامته) وكونه اولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة فى بطلانه (ولان ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلا فى حقه لا ينافى شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه فى تلك الصفة (ولان ذلك) اى حمل الولى فى الآية على الاولى والاحق بالتصرف (غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض) فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب (ما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب أن يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام * (واما السنة فمن وجوه * الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد عليها (وقال لهم ألست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال أن المراد بالمولى) ههنا (هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه) اى لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعا) فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدى الى الكذب والنبى عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل أحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه (ولانها) اى المعانى المذكورة (تشترك فى الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة فى هذا القدر المشترك (دفعا للاشتراك) اللفظى (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) فى العلم بصحته لكونه متواترا (مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث) كالبخارى ومسلم وأضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن ابى داود السجستانى وأبى حاتم الرازى وغيرهما من ائمة الحديث (ولان

عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن) ورد هذا بأن غيبته لا تنافى صحة الحديث الا أن يروى هكذا أخذ بيد علي او استحضره وقال (وان سلم) أن هذا الحديث صحيح (فرواته) اى اكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث) وهى ألست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن أن تمسك بها فى أن المولى بمعنى الاولى (والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والاه الخ (ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره أحد) من ائمة العربية وقوله تعالى ومأواكم النار هى مولاكم اى مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة فى نفى النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له (و) الاستعمال ايضا يدل على أن المولى ليس بمعنى الاولى (لجواز أن يقال (هو اولى من كذا دون مولى من كذا و) أن يقال (اولى الرجلين او الرجال دون مولى) الرجلين او الرجال (وان سلم) أن المولى بمعنى الاولى (فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل) يجوز أن يراد الاولى (فى امر من الامور كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) وأراد الاولوية فى الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا فى التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا) ولا يريدون الاولوية فى التصرف والتدبير بل فى امر ما (ولصحة الاستفسار) اذ يجوز أن يقال فى اى شئ هو اولى أفى نصرته او محبته او التصرف فيه (و) لصحة (التقسيم) بأن يقال كون فلان اولى بزيد اما فى نصرته واما فى ضبط امواله واما فى تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على امامته (الثانى) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) لعلى حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (أنت منى بمنزلة هارون من موسى) الا انه لا نبي بعدى فانه يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلى من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى فى حياته بدليل قوله اخلفنى فى قومى ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء (الا أن ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة فى النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء) قال الآمدى * الوجه الثانى من وجهى الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له فى الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقى فوجب أن يثبت ذلك لعلى الا انه امتنع الشركة فى الرسالة فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل بأقصى ما يمكن (الجواب منع صحة الحديث) كما منعه الآمدى وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد (او) نقول على تقدير صحته لا عموم له فى المنازل بل (المراد استخلافه على قومه فى قوله اخلفنى فى قومى لاستخلافه على المدينة) اى المراد من الحديث أن عليا خليفة منه على المدينة فى غزوة تبوك كما أن هارون كان خليفة لموسى فى قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) اى دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفنى لا عموم له بحيث يقتضى الخلافة فى كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزلا له) كما لو صرح بالاستخلاف فى بعض التصرفات دون بعضها (ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعنى وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وأن عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه فى الاعين وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة فى الرسالة (كيف والظاهر متروك) اى وان فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل

هارون كونه أخا نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس بحجة فى الباقى او حجيته ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع فى الجواب عن الوجه الثانى بقوله (هذا ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به فى هذا الوجه (وقد نفى النبوة) ههنا لاستحالة كون على نبيا (فيلزم نفى مسببه) الذى هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر (الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام سلموا على على بامرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلى (وكذا قوله انت أخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى) بكسر الدال (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة نقول (هذه النصوص) التى تمسكوا بها فى امامة على رضى الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على امامة أبى بكر رضى الله عنه وهى من وجوه * الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم والخطاب للصحابة (واقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب أن يوجد فى جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الا خلافة الخلفاء الاربعة فهى التى وعد الله بها * الثانى قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعى) الى هؤلاء القوم لطلب الاسلام (محمدا لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا) كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبى صلى الله عليه وسلم من هذه الآية انهم لا يتبعون أبدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة فى حياته عليه السلام (ولا عليا لانه لم يتفق له) فى ايام خلافته (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) الآية (فهو) اى ذلك الداعى الذى يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد (احد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة أبى بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر انه أبو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة (الثالث لو كانت امامة أبى بكر باطلة لما كان) أبو بكر (معظما) ممدوحا (عند الله لكنه معظم وأفضل الخلق عنده) بعد رسول الله (وسنزيده شرحا) وبيانا فى مسئلة الافضلية * (الرابع كانت الصحابة وعلى يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون) فتكون خلافته حقا * (الخامس لو كانت الامامة حق على ولم تعنه الامة عليه) كما تزعمون (لكانوا شر الامم لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) كما دل عليه نص القرآن * (السادس قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز أن يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين (قلنا ليس أقل من خبر الطير) الذى يستدلون به على الافضلية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (و) لا من خبر (المنزلة) الذى مر (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكما) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا * (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا) فقد حكم بأن القائمين بالامر فى مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه فى أمر الدين واعلاء كلمة الله وأن القائمين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة * (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر فى الصلاة) حال مرضه واقتدى به (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (اماما فيها فكذا فى غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال على رضى الله عنه قدمك رسول الله فى أمر ديننا أفلا نقدمك فى أمر دنيانا * تذنيب * امامة الائمة الثلاثة تعلم مما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريد أن ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة أبى بكر وأما امامة الائمة الثلاثة الباقية فأنت تعلم انها او بعضا منها يمكن

اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام الخلافة بعدى الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدى الى آخره (وطريقه) المعوّل عليه (فى حق عمر نص أبى بكر) وذلك انه دعا فى مرضه عثمان بن عفان وأمره أن اكتب هذا ما عهد أبو بكر بن ابى قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر انى استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان أحسن السيرة فذلك ظنى به والخير أردت وان تكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون (وفى حق عثمان وعلىّ البيعة) فان عمر لم ينص على أحد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلىّ وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وقال لو كان أبو عبيدة بن الجرّاح حيا لما تردّدت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم أفضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال فى حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح فى نظره واحد منهم فأراد أن يستظهر برأى غيره فى التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب أقرب وان تساووا فكونوا فى الحزب الذى فيه عبد الرحمن ولم يعين أحدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علىّ رضى الله عنه * (المقصد الخامس فى افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضى الله عنه وعند الشيعة واكثر متأخرى المعتزلة علىّ لنا وجوه * الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى قال اكثر المفسرين و)قد (اعتمد عليه العلماء انها نزلت فى أبى بكر فهو) اتقى ومن هو اتقى فهو (اكرم عند الله لقوله تعالى انّ اكرمكم عند الله اتقاكم وهو) اى الاكرم عند الله هو (الافضل) فأبو بكر أفضل ممن عداه من الامّة (وايضا فقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن) الحمل على (علىّ اذ عنده نعمة التربية) فان النبىّ ربى عليا (وهى نعمة تجزى) واذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر للاجماع على أنّ ذلك الاتقى هو احدهما لا غير * (الثانى قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر عمّ الامر) بالاقتداء (فيدخل فى الخطاب علىّ وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوى بالاقتداء سيما عندهم) ذلا يجوّزون امامة المفضول أصلا كما سيأتى * (الثالث قوله عليه السلام لابى الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبى بكر * الرابع قوله عليه السلام لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين * الخامس قوله عليه السلام ما ينبغى لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره * السادس تقديمه فى الصلاة مع انها أفضل العبادات وقوله يأبى الله ورسوله الا أبا بكر) وفى معناه قوله يأبى الله والمسلمون الا أبا بكر وذلك أنّ بلالا اذن بالصلاة فى ايام مرضه فقال النبىّ عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابى بكر يصلى بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر فى جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرّات * (السابع قوله عليه السلام خير أمّتى ابو بكر ثم عمر * الثامن قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى فى امتى * التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده أبو بكر (واين مثل أبى بكر كذبنى الناس وصدّقنى وآمن بى وزوّجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف * العاشر قول علىّ رضى الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصى) اى أما توصى وما تعين من يقوم مقامك بعدك (ما اوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم اهم) اى للشيعة ومن وافقهم (فيه) اى فى بيان افضلية علىّ (مسلكان * الاول ما يدل عليه) اى على كونه أفضل (اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة)

وهى قوله تعالى تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وانفسكم (وجه الاحتجاج
ان قوله) تعالى (وانفسنا لم يرد به نفس النبى) لان الانسان لا يدعو نفسه (بل المراد به على دلت عليه
الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس
نفس على نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) فى الفضل والكمال (فترك العمل به فى فضيلة النبوة وبقى
حجة فى الباقى) فيساوى النبى فى كل فضيلة سوى النبوة فيكون أفضل من الامة (وقد يمنع ان المراد)
بأنفسنا (على) وحده (بل جميع قراباته وخدمه) النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه
يدل عليه صيغة الجمع * الثانى خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين اهدى اليه طائر مشوى (اللهم
ائتنى بأحب خلقك اليك يأكل معى هذا الطير فأتى على) واكل معه الطائر (والمحبة من الله كثرة الثواب
والتعظيم) فيكون هو أفضل واكثر ثوابا (واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه فى كل شئ لصحة التقسيم
وادخال لفظ الكل والبعض) ألا ترى انه يصح أن يستفسر ويقال أحب خلقه اليه فى كل شئ او فى بعض
الاشياء وحينئذ جاز أن يكون اكثر ثوابا فى شئ دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا * (الثالث قوله
عليه السلام فى ذى الثدية يقتله خير الخلق) وفى رواية خير هذه الامة (وقد قتله على واجيب بانه ما باشر
قتله فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا (وايضا فمخصوص
بالنبى) اى هو خارج من الخلق المذكور فى الحديث والا كان على خيرا منه (ويضعف حينئذ عمومه
للباقى) وقيل الصواب فى الجواب أن عليا حين قتله كان أفضل الخلق لان قتله اياه كان فى زمن خلافته
بعد ذهاب المشايخ الثلاثة * (الرابع قوله عليه السلام أخى ووزيرى وخير من اتركه بعدى يقضى دينى
وينجز وعدى على بن أبى طالب واجيب بانه) لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية وأما باقى الكلام
فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومنجزا) لوعده وذلك لان قوله يقضى مفعول ثان لاتركه
او حال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل * الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين انى زوجتك
من خير أمتى واجيب بانه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة
والشفقة ورعاية الموافقة * (السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدى على واجيب بما مر) من
انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك فى قضاء الدين وانجاز الوعد * (السابع قوله عليه
السلام أنا سيد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضى الله عنها كنت عند النبى اذ أقبل على
فقال هذا سيد العرب فقلت بابى أنت وامى يا رسول الله ألست سيد العرب فقال أنا الحديث (اجيب بأن
السيادة) هى (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيدا فى كل شئ بل فى
بعض الاشياء * (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه
نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بانه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمة *
التاسع انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه) وذلك يدل على علو رتبته وافضليته (قيل
لا دلالة) لاتخاذه أخا على افضليته (اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة * العاشر
قوله عليه السلام بعد ما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث أبا بكر اولا فرجع
منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبى عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية
فقال لاعطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام أين على فقيل انه ارمد العين
فتفل فى عينه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد فى غيره) ويلزم منه أن يكون أفضل
ممن عداه (فقيل نفى) هذا (المجموع لا يجب أن يكون بنفى كل جزء منه بل يجوز أن يكون بنفى كونه كرارا
غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا) بل فى كونه كرارا غير فرار * (الحادى عشر قوله تعالى فى حق
النبى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على كما نقله كثير من المفسرين)

والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه أفضل منهم لان نصرته من أفضل العبادات وايضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه أفضل من غيره (فقيل) دليلكم على أن المراد به علي (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من أن المراد ابو بكر وعمر * الثاني عشر قوله عليه السلام من أراد أن ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى ابن ابى طالب فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم أفضل من سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساواهم (واجيب بانه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الانبياء فى فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) فى كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان علي أفضل من الانبياء المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (فى فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت (على أن الانبياء أفضل من الاولياء * المسلك الثاني ما يدل عليه) اى على كونه أفضل (تفصيلا وهو أن فضيلة المرء على غيره انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع فى علي منها ما تفرق فى الصحابة وهي امور * الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان فى غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان فى صغره فى حجره وفى كبره ختناله يدخل عليه كل وقت وذلك) الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقتضى بلوغه فى العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته فى كبره وكان يصل اليه فى اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم) فيكون اعلم فيها جميعا (فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرؤكم أبي) فانه ما يدلان على التفضيل فى علم الفرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية) اى حافظة (واكثر المفسرين على انه علي) ومقام المدح يقتضى الاختصاص بما مدح به (ولانه) اى عليا (نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر) ونبهه على أن قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على أن اقل مدة الحمل ستة اشهر (و) نهاه ايضا (عن رجم الحاملة) التى أقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما فى بطنها (فقال عمر) فى كل واحدة من القضيتين (لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما فى هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله (والله ما من اية نزلت فى بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفى اي شئ نزلت) ويؤيده أن اول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر فى خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله فى كلام) سائر (الصحابة) فدل على انه اعلم (ولان جميع الفرق ينتسبون اليه فى الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة فى علم تصفية الباطن) فان خرقة المشايخ تنتهى اليه (وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان فى الفقه والفصاحة فى الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي) تكلم فيه اولا (وامر أبا الاسود الدؤلي بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق) فانه كان اعلم بها من غيره * (الثاني) من تلك الامور (الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع أبواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن فى المآكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا * الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاويج) والمساكين (على نفسه واهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق فى الصلاة بخاتمه ونزل) فى شأنه (ما نزل) على ما مر (وتصدق) ايضا

(فى ليالي

(فى ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه و يطعمون الطعام على حبه مسكينا و يتيما واسيرا *
الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم
الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه فى خيبر وغيره * الخامس حسن خلقه) قد
اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدعابة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان * (السادس
مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ماقلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية * السابع نسبه
وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفى وعباس وان كان عم النبى عليه السلام لكن كان أخا
عبد الله من الاب وأبو طالب أخاه من الاب والام * الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء
العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة) كما ورد فى الحديث (ثم أولادا أولاده
ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد) مع علو طبقته (سقاء فى دار جعفر الصادق
رضى الله عنه و) كان (معروف الكرخى بواب دار على بن موسى الرضا) هذا مما اشتبهة فى صحته فان
معروفا كان صبيا نصرانيا فأسلم على يد على بن موسى وكان يخدمه وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفرا
بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا
اجتمعت هذه الصفات المذكورة فى على وجب أن يكون أفضل من غيره (والجواب عن الكل أنه يدل
على الفضيلة وأما الافضلية فلا كيف ومرجعها) اى مرجع الافضلية التى نحن بصددها (الى كثرة
الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود الى الاكتساب) للطاعات (والاخلاص) فيها (وما يعود
الى نصرة الاسلام وما آثرهم فى تقوية الدين) ومن المعلوم فى كتب السير ان أبا بكر لما أسلم اشتغل
بالدعوة الى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبى وقاص
وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما فى منازعة الكفار واعلاء دين الله فى حياة النبى عليه
السلام وبعد وفاته (واعلم أن مسئلة الافضلية لامطمع فيها فى الجزم واليقين) اذ لا دلالة للعقل بطريق
الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية فى الثواب بل مستندها النقل (وليست) هذه المسئلة
(مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن) الذى هو كاف فى الاحكام العملية بل هى مسئلة علمية
يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى
على منصف) لانها بأسرها اما آحاد اوظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص
بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله
أن لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته
الظن كيف ولا قطع بأن امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل (لكنا وجدنا السلف قالوا بأن
الافضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على وحسن ظننا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه
فوجب علينا اتباعهم فى ذلك) القول (وتفويض ما هو الحق فيه الى الله) قال الآمدى وقد يراد
بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر اما بأصل فضيلة لا وجود لها فى الآخر كالعالم
والجاهل واما بزيادة فيها ككونه أعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من
فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن
بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال أن تكون الفضيلة
الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها اولزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية
بهذا المعنى ايضا * (المقصد * السادس فى امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم) كالامامية
(لانه قبيح عقلا فان من ألزم الشافعى حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها
قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون) وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول
فيه كما فى المثال المذكور مستقبح وأما فى غيره كما فيما نحن بصدده فلا (اذ لعله اصلح للامامة

من الفاضل اذ المعتبر فى ولاية كل امر) والقيام به (معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام
بلوازمه ورب مفضول فى علمه وعمله هو بالزعامة) والرياسة (اعرف وبشرائطها أقوم) وعلى
تحمل اعبائها اقدر (وفصل قوم) فى هذه المسئلة (فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب)
كما اذا فرض أن العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول * (والا وجب * المقصد *
السابع أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله) سبحانه وتعالى
(عظمهم واثنى عليهم فى غير موضع من كتابه) كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
وقوله يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وقوله والذين معه اشداء على
الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول
قد أحبهم واثنى عليهم فى أحاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابى فلو أن أحدكم انفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا
نصيفه ومنها قوله اصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبى أحبهم ومن ابغضهم فببغضى
ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه الى غير
ذلك من الاحاديث المشهورة فى الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم
فى الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم فى نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك فى عظم شأنهم وبراءتهم
عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك) اى تيقنه بحالهم (عن الطعن فيهم ورأى ذلك
مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهى مذكورة فى المطولات مع التفصى عنها) فارجع
اليها ان أردت الوقوف عليها (واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية) من المعتزلة
(انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر فى قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها
منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة (فان أرادوا أنه
اشتغال بما لا يعنى فلا بأس به اذ قال الشافعى) وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها ايدينا
فلنطهر عنها ألسنتنا وان أرادوا أنا لا نعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا) وأنت خبير
بأن الشق الثانى من الترديد ينافى الاعتراف بوقوعها (واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد
والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها
اما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (واما الواصلية فلانهم يفسقون أحد الفريقين
لا بعينه فلا يعلم عدالة شئ منهما والذى عليه الجمهور) من الامة هو (أن المخطئ قتلة عثمان ومحاربو
على لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا) الا أن بعضهم كالقاضى أبى بكر ذهب
الى أن هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير
من اصحابنا * (خاتمة) للمرصد الرابع (فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر أوجبه قوم ومنعه آخرون
والحق أنه تابع للمامور به والمنهى عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهى
عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط
عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه
وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الآمدى ذهب بعض الروافض الى أنه لا يجب
بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما فى اقامة الحدود وذهب
من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائى وابنه
الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائى يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال أبو هاشم
ان تضمن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهى ولا يندفع عنه الا بذلك

وجب

وجب والافلا والذى يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه فى الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر اوليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب وأما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه أن كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شائعا ذائعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه (ولوجوبه) بعد علمه بأن ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عنه منكر وأن ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التى اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهى والمنهى (شرطان أحدهما أن يظن أنه لا يصير موجبا لثوران فتنة والالم يجب وكذا) لا يجب (اذا ظن أنه لا يفضى الى المقصود بل يستحب حينئذ اظهارا لشعار الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن احوال الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة ولاشك ان التجسس سعى فى اظهارها (واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشئ من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من أبدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله (و) ايضا فقد (علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولى الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين (تذييل) للكتاب (فى ذكر الفرق التى اشار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة وهى ما أنا عليه واصحابى وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به) قال الآمدى كان المسلمون عند وفاة النبى عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الامن كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا فى امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبى فى مرض موته ائتونى بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدى حتى قال عمر ان النبى قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط فى ذلك حتى قال النبى قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع وكاختلافهم بعد ذلك فى التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله فى مرضه وكاختلافهم بعد ذلك فى موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفى وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال أبو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حى لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كأنى ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك فى موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روى عنه من أن الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم فى الامامة وثبوت الارث عن النبى كما مر وفى قتال مانعى الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم فقال له أبو بكر أليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ولو منعونى عقالا مما ادوه الى النبى لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم

بعد ذلك فى تنصيص أبى بكر على عمر بالخلافة ثم فى امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم فى قتله وفى خلافة على ومعاوية وما جرى فى وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا فى بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم فى الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيأ فشيأ الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى وخالفوا فى القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول (اعلم أن كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية * الفرقة الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصرى) وذلك أنه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر فى زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعنى وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا أن نعتقد فى ذلك فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل أنا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد (وأخذ يقرر) على جماعة من اصحاب الحسن ما أجاب به من (أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد فى النار اذ ليس فى الآخرة الا فريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل) فلذلك سمى هو واصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم) وانكارهم القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية) منا وذلك لان مثبت القدر أحق بأن ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافى ايضا اذا بالغ فى نفيه لانه ملتبس به (و) لا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه (يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة) فانه يقتضى مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا فى قولهم بأن الله خلق شيأ ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم فى تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده ايضا (قوله عليه السلام) فى حق القدرية (هم خصماء الله فى القدر) ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد أنه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة (لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة) يعنى انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) اى المعتزلة (جميعا بأن القدم أخص وصف الله) لا يشاركه فيه ذات ولا صفة (وبنفى الصفات) الزائدة على الذات (وبان كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف والاصوات (وبانه غير مرئى فى الآخرة) بالابصار (و) بأن (الحسن والقبح عقليان ويجب عليه) تعالى (رعاية الحكمة) والمصلحة (فى افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة (افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية) اصحاب أبى حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنفى الصفات) قال الشهرستانى شرعت اصحابه فى هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى أن ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائى او حالان كما قاله أبو هاشم (و) قالوا

(بالقدر)

(بالقدر) اى اسناد افعال العباد الى قدرهم (وامتناع اضافة الشر الى الله و) قالوا (بالمنزلة بين المنزلتين) على مامر تفصيله (و ذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا أن يكون عثمان لامؤمنا ولا كافرا وأن يخلد فى النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه * (العمرية مثلهم) اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم (الا انهم فسقوا الفريقين) فى قصتى عثمان وعلى وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء فى القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق * (الهذيلية اصحاب أبى الهذيل) بن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل (قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى أن الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف فى الآخرة (وان اهل الخلدين) تنقطع حركاتهم و (يصيرون الى خمود) دائم وسكون ويجتمع فى ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لانه التزم فى مسئلة حدوث العالم انه لافرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لاتنتهى الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم أن ما لزمه فى الحركة لا يلزمه فى السكون (ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمى الآخرة) وقيل انه قدرى الاولى جهمى الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هى ذاته) حى بحياة هى ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات (و) قالوا هو (مريد بارادة) حادثة (لا فى محل) واول من احدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا (بعض كلامه) تعالى (لا فى محل وهو كن) وبعضه فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل (و) قالوا (ارادته) تعالى (غير المراد) قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشئ وخلقه الشئ مغاير لذلك الشئ بل الخلق عندهم قول لا فى محل اعنى كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة) او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيأ من المعاصى فالحجة قولهم لا التواتر الذى هو كاشف عنه وتوفى العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن اصحابه أبو يعقوب الشحام * (النظامية اصحاب ابراهيم ابن سيار النظام) وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (قالوا لا يقدر الله أن يفعل بعباده فى الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا) يقدر (ان يزيد) فى الآخرة (او ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا أن غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم فى ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا لفعله انه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريدا (لفعل العبد أنه آمر به و) قالوا (الانسان هو الروح والبدن آلتها) وقد أخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار فى البدن سريان ماء الورد فى الورد والدهن فى اللبن والسمسم (و) قالوا (الاعراض) كالالوان والطعوم والروائح وغيرها (اجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بأن الاعراض اجسام واخرى بأن الاجسام اعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل المركب (والايمان مثل الكفر) فى تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بأن حقيقتهما حصول الصورة فى القوة العاقلة والامتياز بينهما بأمر خارجى هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) اى المخلوقات (دفعة) واحدة على ماهى

عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات فى بعض (والتقدم والتأخر فى الكمون والظهور) وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذى لا يحصى عدده (يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شئ منهما (بحجة و) قالوا (بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته) اى ثبوت النص من النبى على على رضى الله عنه (لكن كتمه عمر وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كمائة وتسعة وتسعين درهما او اربعة من الابل مثلا (اوظلم به) على غيره بالغصب والتعدى (لا يفسق * الاسوارية اصحاب الاسوارى) وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه و (زادوا) عليهم (ان الله تعالى لا يقدر على ما اخبر بعدمه اوعلم عدمه والانسان قادر عليه) لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله تعالى بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد * (الاسكافية اصحاب ابى جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه * (الجعفرية اصحاب الجعفرين) جعفر (ابن مبشر وابن حرب) وافقوا الاسكافية و (زادوا) عليهم متابعة لابن المبشر (ان فى فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب خطأ) لان المعتبر فى الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الايمان * البشرية هو بشر بن المعتمر) كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذى احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والرؤية (تقع) اى يجوز أن تحصل (متولدة) فى الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالما) لكنه لا يستحسن أن يقال فى حقه ذلك بل يجب أن يقال (ولو عذبه لكان) الطفل بالغا (عاقلا عاصيا) مستحقا للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلا * (المزدارية هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة (وهو تلميذ بشر) أخذ العلم عنه وتزهد حتى سمى راهب المعتزلة (قال الله قادر على أن يكذب ويظلم) ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولدا) لا مباشرة قال (والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما) و بلاغة كما قاله النظام وهو الذى بالغ فى حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال (ومن لابس السلطان كافر لا يوارث) اى لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية) كافر أيضا * (الهشامية هو هشام بن عمرو الغوطى) الذى كان مبالغا فى القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة (قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده فى القرآن (لاستدعائه موكلا) ولم يعلموا أن الوكيل فى اسمائه بمعنى الحفيظ كما فى قوله تعالى وما أنت عليهم بوكيل (ولا يقال ألف الله بين القلوب) مع انه مخالف لقوله تعالى ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم (و) قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) اى هى لا تدل على كونه تعالى خالقالها ولا تصلح دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك أن فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لا دلالة فى القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن فى امامة أبى بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى فى كل طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذ لا فائدة فى وجودهما الآن (ولم يحاصر عثمان

ولم

ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن افسد صلاة) فى آخرها وقد (افتتحها اولا) بشروطها (فاول صلاته معصية منهى عنه) مع كونه مخالفا للاجماع * (الصالحية اصحاب الصالحى) ومن مذهبهم انهم (جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت) ويلزمهم جواز أن يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وأن لا يكون البارى تعالى حيا (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الاعراض) كلها * (الحابطية هو احمد بن حابط) نسب اتباعه الى أبيه وهو (من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح والمسيح (هو الذى يحاسب الناس فى الآخرة) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه فى النار وانما سمى المسيح لانه ذرع الاجسام وأحدثها قال الآمدى وهؤلاء كفار مشركون * (الحدبية هو فضل الحدبى) ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم (زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالغين فى دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرهم فى دار النعيم التى ابتدأهم فيها وعصاه بعض فى الجميع فأخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهى النار وأطاعه بعض فى البعض دون البعض فأخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعاته اكثر كانت صورته أحسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان فى الدنيا فى صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ * (المعمرية هو معمر بن عباد السلمى قالوا الله لم يخلق شيأ غير الاجسام) وأما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب أن حدوث الاجسام وفناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا (لا يوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقادم الزمانى والله سبحانه ليس بزمانى (ولا يعلم) الله (نفسه) والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت او توليدا بناء على ماذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة فى حقيقة الانسان * (الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميرى) كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها) اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) فى الآخرة (ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة) وهى قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه) كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة فى زمان المأمون وله عنده منزلة * (الخياطية اصحاب أبى الحسين بن أبى عمرو الخياط قالوا بالقدر) اى اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدوم شيأ) اى ثابتا متقررا فى حال العدم (وجوهرا وعرضا) اى الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم (وان ارادة الله كونه) قادرا (غير مكره ولا كاره وهى) اى ارادته تعالى (فى افعال نفسه الخلق) اى كونه خالقا لها (وفى افعال عباده الامر) بها (وكونه سميعا بصيرا) معناه (انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره) معناه (انه يعلمه * الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء فى ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا المعارف كلها ضرورية

ولا ارادة فى الشاهد) اى فى الواحد منا (انما هى) اى ارادته لفعله (عدم السهو) اى كونه عالما به غير
ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هى (الميل) اى ميل النفس (اليه و) قالوا (ان الاجسام ذوات طبائع
مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون (ويمتنع انعدام الجواهر) انما تتبدل
الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل فى الهيولى (والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها)
اى يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقران جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة * الكعبية
هو أبو القاسم بن محمد الكعبى) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير
ارادته) فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد أنه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها
(ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه) كما ذهب اليه الخياطية * (الجبائية هو أبو على) محمد بن عبد
الوهاب (الجبائى) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لا فى محل) والله تعالى مريد بتلك
الارادة موصوف بها (والعالم يفنى بفناء لا فى محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام)
مركب من حروف واصوات (يخلقه) الله (فى جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه
لا من قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (فى الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن
ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد فى النار ولا كرامات للاولياء ويجب) على الله (لمن يكلف) اى للمكلف
(اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له) اى يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له (والانبياء
معصومون وشاركه) أبو على (فيها) أى فى الاحكام المذكورة (أبا هاشم ثم انفرد) عنه (بان الله عالم)
لذاته (بلا) ايجاب (صفة) هى علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه) تعالى (سميعا بصيرا) معناه
(انه حى لا آفة به ويجوز الايلام للعوض * البهشمية انفرد أبو هاشم عن أبيه بامكان استحقاق الذم
والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة (وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها
عالما بقبحه) ويلزمه أن لا يصح اسلام الكافر مع أدنى ذنب أصر عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة)
فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار أخرس ولا توبة الزانى عن زناه بعد ما جب (ولا
يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة)
قال الآمدى هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشئ حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا
الا انه ليس معلوما على أن اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه * (الفرقة الثانية) من كبار الفرق
الاسلامية (الشيعة) اى الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا
واعتقدوا أن الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية
منه أو من اولاده (وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية
وامامية * اما الغلاة فثمانية عشر * السبائية قال عبد الله بن سبأ لعلى أنت الاله حقا) فنفاه على الى
المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال فى على
وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة على ومنه تشعبت اصناف الغلاة (قال) ابن سبأ (وانه لم يمت)
على ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصور بصورة على (وعلى فى السحاب والرعد صوته والبرق
سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى الارض ويملأها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام
يا امير المؤمنين * الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة على وبكفر على بترك طلب الحق و) قال
(بالتناسخ) فى الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتناسخ) اى ينتقل من شخص الى آخر (وقد تصير فى
شخص نبوة) بعد ما كانت فى شخص آخر امامة * (البيانية قال بيان بن سمعان التميمى) النهدى اليمنى
(الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت فى على ثم فى ابنه محمد ابن الحنفية ثم فى ابنه
أبى هاشم ثم فى بيان * المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلى الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور
على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع

تاجا على رأسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذى خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه اعمال
العباد فغضب من المعاصى فعرق فحصل منه) اى من عرقه (بحران احدهما ملح مظلم والآخر حلو
نير ثم اطلع فى البحر النير فابصر فيه ظله فانتزعه) اى انتزع بعضا من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس
والقمر وافنى الباقى) من الظل (نفيا للشريك) وقال لا ينبغى أن يكون معى اله آخر (ثم خلق الخلق من
البحرين فالكفر) اى الكفار (من المظلم والايمان) اى المؤمنين (من النير ثم ارسل محمدا والناس فى ضلال

وعرض الامانة وهى منع على عن الامامة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن
منها وحملها الانسان وهو أبو بكر حملها بأمر عمر) حين ضمن أن يعينه على ذلك (بشرط أن يجعل) أبو بكر
(الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت فى) حق (ابى بكر وعمر و) هؤلاء يقولون
(الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن على بن الحسين) بن على (وهو حى) مقيم (فى جبل حاجر)
الى أن يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون
بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به * (الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين
الارواح تتناسخ وكان روح الله فى آدم ثم فى شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى على واولاده الثلاثة
ثم الى عبد الله هذا و) قالت الجناحية (هو) اى عبد الله (حى) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج
(وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات) من الخمر والميتة والزنا وغيرها * (المنصورية هو ابو منصور
العجلى) عزا نفسه الى ابى جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه (قالوا الامامة
صارت لمحمد بن على بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى ابى منصور وزعموا أن ابا منصور (عرج الى السماء
ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنى اذهب فبلغ عنى) ثم انزله الى الارض (وهو الكسف) المذكور فى قوله
تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول
الكسف على بن ابى طالب (و) قالوا (الرسل لا تنقطع) ابدا (والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار
بالضد) اى رجل امرنا ببغضه (وهو ضده) اى ضد الامام وخصمه كابى بكر وعمر (وكذا الفرائض
والمحرمات) فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم
ومقصودهم بذلك أن من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة *
(الخطابية هو ابو الخطاب الاسدى) عزا نفسه الى ابى عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه فى حقه
تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبى ففرضوا طاعته) اى
زعموا أن الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابى الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا (الائمة آلهة
والحسنان ابنا الله وجعفر) الصادق (اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن على و) هؤلاء (يستحلون
شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله) اى قتل ابى الخطاب (معمر) اى ذهب الى ذلك
جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون أبا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها)
والدنيا لا تفنى (واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام) بعد قتله (بزيغ) اى ذهب
الى ذلك طائفة اخرى منهم (و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليه) متمسكين بقوله تعالى
وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله اى بوحى من الله اليه (وفيهم) اى فى اصحاب بزيغ (من هو خير
من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) ابدا (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت وقيل هو)
اى الامام بعد أبى الخطاب (عمرو بن بنان العجلى الا انهم يموتون) اى يقولون بذلك * (الغرابية قالوا
محمد بعلى اشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى على (فغلط جبريل
فى تبليغ الرسالة (من على الى محمد) قال شاعرهم * غلط الامين فجازها عن حيدره * (فيلعنون
صاحب الريش يعنون به جبريل * الذمية) لقبوا بذلك لانهم (ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه
ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما) اى قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلى (ولهم

فى التقديم خلاف) فبعضهم يقدّم عليا فى احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا (وقيل بالهية خمسة اشخاص) يسمون اصحاب العباء (هما وفاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا أن هذه الخمسة شئ واحد وأن الروح حالة فيهم بالسوية لامزية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن) (وصمة التانيث * الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم) الجواليقى (قالوا الله جسد) اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه (وهو كالسبيكة البيضاء) الصافية (يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح الميم وهو الموضع الذى يجسه الطبيب كانهم يريدون بها النبض قالوا (وليست هذه الصفات المذكورة غيره) اى غير ذاته تعالى (ويقوم) الله (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم تدل عليه (ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما) اى على وجه لا يفضل احدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هى لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها) لاقبله (بعلم لاقديم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما مرّ (والاعراض لا تدل على البارى) انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان النبى يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب أن يكون معصوما * (وقال ابن سالم هو على صورة انسان) له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف) والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما * (الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات) لله (وقبلها) اى قبل حدوثها له (لا حياة) فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا * (اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمى قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها) اى من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كالكركى يحمله رجلاه) وهو اقوى منهما * (الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه) تعالى (نور غير جسمانى) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها * الرزامية قالوا الامامة) بعد على (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله فى ابى مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادّعى الالهية فى المقنع * (المفوضة قالوا الله فوّض خلق الدنيا الى محمد) اى الله خلق محمدا وفوّض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوّض ذلك (الى على * البدائية جوّزوا البداء على الله) تعالى اى جوّزوا أن يريد الله شيأ ثم يبدو له اى يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه أن لا يكون الربّ عالما بعواقب الامور * (النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله فى على) فان ظهور الروحانى فى الجسد الجسمانى مما لا ينكر أما فى جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر وأما فى جانب الشرّ فكظهور الشيطان فى صورة الانسان قالوا ولما كان على واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بأيديهم ومن ههنا اطلقنا الآلهة على الائمة الاترى أن النبى قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبى يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر * (الاسماعيلية ولقبوا بسبعة ألقاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤدّ الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لان اوّلهم) الذى دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له (حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرّمات

والمحارم

والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا أن النطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء (وبين كل اثنين) من النطقاء (سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى) فى الدين وهم متفاوتون فى الرتب (امام يؤدى عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وحجة يؤدى عنه) اى عن الامام ويحمل علمه ويحتج به له (وذومصة يمص العلم من الحجة) اى يأخذه منه فهذه ثلاثة (وابواب وهم الدعاة فأكبر) اى داع اكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكلب) قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو (يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصائد) حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعى المأذون ليأخذ عليه العهود قال الآمدى وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم (ومؤمن يتبعه) اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذى ذكرناه (كالسموات والارضين والبحار (وايام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهى المدبرات امرا كل منها سبعة) كما هو المشهور (و) لقبوا (بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمى) فى الخروج (باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فى ايام بابك او تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر) الصادق وهو اكبر أبنائه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم (ورأسهم) فى ذلك (حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم فى الدعوة) واستدراج الطغام (مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر فى السبخة) اى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم فى بيت فيه سراج) اى فى موضع فيه فقيه او متكلم (ثم التأنيس باستمالة كل احد) من المدعوين (بما يميل اليه) بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك فى اركان الشريعة بمقطعات السور) بأن يقول ما معنى الحروف المقطعة فى اوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) اى لم يجب احدهما دون الآخر (و) وجوب (الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات) اى لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون فى هذه الاشياء ويطوون الجواب عنها (ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط) وهو امران الاول (اخذ الميثاق منه) بأن يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل احد ميثاقه (بحسب اعتقاده ان لا يفشى لهم سرا و) الثانى (حوالته على الامام فى حل ما اشكل عليه) من الامور التى ألقاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهى الى الامام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم (حتى يزداد ميله) الى ما دعاه اليه (ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ.

عن الاعتقادات) الدينية (وحينئذ) اى وحين اذ آل حال المدعو الى ذلك (يأخذون فى) الاباحة والحث على (استعجال اللذات وتأويل الشرائع) كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبى والباب على والصفا هو النبى والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم (ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقى يقتضى المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون فى العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق فى تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهى الامام الذى هو وصى الناطق وكما أن تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس الى النجاة بتحريك الناطق والوصى وعلى هذا فى كل عصر وزمان قال الآمدى هذا ما كان عليه قدماؤهم (وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة) الذى يؤدى عن الامام الذى لا يجوز خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم فى الاحتياج الى المعلم) ثم انه منع العوام عن الخوض فى العلوم والخواص عن النظر فى الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط دينى ولا وازع شرعى نعوذ بالله من الشيطان واتباعه (واما الزيدية) وهم المنسوبون الى زيد بن على زين العابدين (فثلاث فرق الجارودية اصحاب ابى الجارود) الذى سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبى فى الامامة (على على وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلى بعد النبى (والامامة بعد الحسن والحسين شورى فى اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كما مر (واختلفوا فى الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله) بن الحسين بن على الذى قتل بالمدينة فى ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (أنه لم يقتل او) هو (محمد بن القاسم بن على) بن الحسين صاحب طالقان الذى اسر فى ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه فى داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا موته (او) هو (يحيى بن عمر صاحب الكوفة) من احفاد زيد بن على دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل فى ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله * (السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى) فيما بين الخلق (وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين)

ونصح

وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل (وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة فى البيعة لهما) مع وجود على لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق (وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة * البتيرية هو بتير الثومى) واتفقوا السليمانية الاانهم (توقفوا فى عثمان) هذه فرق الزيدية واكثرهم فى زماننا مقلدون يرجعون فى الاصول الى الاعتزال وفى الفروع الى مذهب ابى حنيفة الافى مسائل قليلة (واما الامامية فقالوا بالنص الجلى على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا فى المنصوص عليه بعده) والذى استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده على بن موسى الرضا وبعده محمد بن على التقى وبعده على بن محمد النقى وبعده الحسن بن على الزكى وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم فى كل من المراتب التى بعد جعفر اختلافات اوردها الامام فى آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا (وتشعب متأخروهم الى معتزلة) اماوعيدية اوتفضيلية (والى اخبارية) يعتقدون ظاهر ماوردبه الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرون المتشابهات على أن المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون أن ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف (و) الى (ملتحقة بالفرق الضالة * الفرقة الثالثة) من كبار الفرق الاسلامية (الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على على عند التحكيم) وماجرى بين الحكمين (وكفروه وهم اثنا عشر ألف رجل كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبى صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته فى جنب صلاتهم وصومه فى جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم (قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل اويقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا أن لا يكون فى العالم امام (وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة * البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان) هو (الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه) حتى يعلم الحق (وقيل لا) يكفر (حتى يرفع) امره (الى الامام فيحده) وكل ماليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لا حرام الا مافى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا اوغائبا و) قالوا (الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا و) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) اى السكر (مع الكبيرة كفر وواققوا القدرية) فى اسناد افعال العباد اليهم * (الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم) وهو الذى انزل فى شأنه ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على مافى قلبه وهو ألد الخصام (وابن ملجم محق) فى قتله وهو الذى انزل فيه ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتى الخوارج وزاهدها عمران بن حطان

ياضربة من تقى ماأراد بها * الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
انى لأذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) اى عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم فى النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم فى الدين (و) قالوا (تحرم التقية) فى القول والعمل (ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزانى) المحصن اذ هو غير مذكور فى القرآن (ولا حد للقذف على النساء) اى القاذف ان كان امرأة لم يحد لان المذكور فى القرآن هو صيغة الذين وهى للمذكرين قال الآمدى واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اى المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا اظهر (واطفال المشركين فى النار مع آبائهم ويجوز نبى كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر * النجدات هو نجدة بن عامر النخعى منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات فى الفروع) وذلك أن نجدة

وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة
قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم أنه لا يسعنا فعذرهم
بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسوله
وتحريم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثانى
ماسوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية (وقالوا) اى النجدات كلهم (لا حاجة) للناس
(الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذا رأوا أن تلك الرعاية لا تتم
الا بامام يحملهم عليها (وخالفوا الازارقة فى غير التكفير) اى وافقوهم فى التكفير وخالفوهم فى الاحكام
الباقية * (الاصفرية اصحاب زياد بن الاصفر يخالفون الازارقة فى تكفير القعدة) عن القتال اذا كانوا
موافقين لهم فى الدين (وفى اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفى اطفال الكفار) اى لم يكفروا اطفالهم
ولم يقولوا بتخليدهم فى النار (ومنع التقية فى القول) اى جوزوا التقية فى القول دون العمل (وقالوا
المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها) فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر (وما لا حد
فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزوج المؤمنة) اى المعتقدة لما هو
دينهم (من الكافر) المخالف لهم (فى دار التقية دون) دار (العلانية * الاباضية هو عبد الله بن اباض
قالوا مخالفونا) من اهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز منا كحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم
وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم و) قالوا (تقبل شهادة
مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناء على أن الاعمال داخلة فى الايمان (والاستطاعة
قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر
كفر نعمة لا) كفر (ملة وتوقفوا فى) تكفير (اولاد الكفار) وتعذيبهم (و) توقفوا (فى النفاق اهو شرك
ام لا (و) فى (جواز بعثة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف أتباعه) فيما يوحى اليه اى ترددوا أن ذلك
جائز اولا (وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا) فرقا (اربعا * الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابى
المقدام زادوا) على الاباضية (أن بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى) فانها خصلة متوسطة بينهما
(فمن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول او جنة او نار (او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك * الثانية
اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة) زادوا على الاباضية أن (قالوا سيبعث نبى من العجم بكتاب يكتب فى السماء
وينزل عليه جملة واحدة (ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) المذكورة فى القرآن (و) قالوا (اصحاب
الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت او صغيرة * (الثالثة الحارثية اصحاب ابى الحارث
الاباضى خالفوا الاباضية فى القدر) اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفى) كون (الاستطاعة
قبل الفعل * الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله) اى زعموا أن العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله
كان ذلك طاعة * (العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على
النجدات) بعد أن وافقوهم فى مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) اى يجب أن يتبرأ عنه (حتى يدعى
الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) اى الى الاسلام (اذا بلغ واطفال المشركين فى النار وهم عشر
فرق * الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) اى اسناد الافعال الى قدر العباد (و) بكون
(الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصى) كما هو مذهب المعتزلة قالوا
(واطفال الكفار فى الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولا ولاد الاخوة والاخوات)
اى جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات اولاد الاخوة والاخوات (وانكار سورة يوسف)
فانهم زعموا أنها قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآنا * (الثانية) من فرق العجاردة
(الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوهم) اى الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع (الا انهم قالوا اطفال
الكفار فى النار * الثالثة) منهم (الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية) فى بدعهم (الا فى القدر *

* الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية) ويحكى عنهم انهم يتوقفون فى امر على
ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره * (الخامسة الخلفية اصحاب خلف
الخارجى وهم خوارج كرمان ومكران (اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال
المشركين فى النار بلا عمل وشرك * السادسة الاطرافية) هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من
سجستان يقال له غالب الا انهم (عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا اتوا بما يعرف
لزومه من جهة العقل (ووافقوا اهل السنة فى اصولهم وفى نفى القدر) اى اسناد الافعال الى قدرة
العبد وفى بعض النسخ وفى نفى القدرة اى نفى القدرة المؤثرة عن العباد * (السابعة المعلومية
هم كالحازمية الا أن المؤمن عندهم من عرف لله بجميع اسمائه) وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو
جاهل لا مؤمن (وفعل العبد مخلوق لله تعالى * الثامنة المجهولية) مذهبهم كمذهب الحازمية
ايضا الا انهم (قالوا يكفى معرفته تعالى ببعض اسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن
(وفعل العبد مخلوق له * التاسعة الصلتية هو عثمان بن ابى الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم
كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام
فيقبلوا (وروى عن بعضهم أن الاطفال) سواء كانوا من المسلمين او المشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى
يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا أو ينكروا * (العاشرة) من فرق العجاردة (الثعالبة هو ثعلب بن
عامر قالوا بولاية الاطفال) صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم)
ايضا (ان الاطفال لا حكم لهم) من ولاية او عداوة الى أن يدركوا (ويرون اخذ الزكاة من العبيد
اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا * وتفرقوا) اى الثعالبة (اربع فرق * الاولى الاخنسية
اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم) امتازوا عنهم بأن (توقفوا فيمن هو فى دار التقية) من
اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر (الا من علم حاله) من ايمانه او كفره (وحرموا الاغتيال
بالقتل) لمخالفيهم (والسرقة) من اموالهم (ونقل عنهم) أنه يجوز (تزويج المسلمات من مشركى قومهم *
الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم) اى الاخنسية (فى التزويج) اى تزويج المسلمات
(من المشركين وخالفوا الثعالبة فى زكاة العبيد) اى اخذها منهم ودفعها اليهم * (الثالثة
الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة * الرابعة المكرمية هو مكرم العجلى قالوا
تارك الصلاة كافر) لا لترك الصلاة بل (لجهله بالله) فان من علم أنه مطلع على سره وعلنه ومجازيه
على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فان مرتكبها كافر
لجهله بالله لما ذكرناه (وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة) وما هم صائرون اليه عند
موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التى هم فيها اذ هى غير موثوق بدوامها (فكذا نحن) فمن وصل
الى حالة الموت فان كان مؤمنا فى تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه (فاذن فرق الخوارج
عشرون) لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة وتتشعب
من الثعالبة او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه
فلا تعتبر الثعالبة عاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق
حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين
واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض * (الفرقة الرابعة) من كبار الفرق الاسلامية
(المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية) اى يؤخرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد
من ارجأه اى أخره ومنه ارجئه وأخاه اى أمهله وأخره (اولانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية
كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغى أن لا يهمز لفظ المرجية (وفرقهم
خمس * اليونسية هو يونس النميرى قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب)

فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصى ولا يعاقب
عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله أبى واستكبر
وكان من الكافرين * (العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا) على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيأ
غيره) اى غير ذاته وكذا باقى صفاته (وانه تعالى على صورة الانسان) لما ورد فى الحديث من أن الله خلق
آدم على صورة الرحمن * (الغسانية اصحاب غسان الكوفى قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله ورسوله
وبما جاء من عندهما اجمالا) لا تفصيلا (وهو) اى الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجمال (مثل أن يقول
قد فرض الله الحج ولا ادرى اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادرى اهو الذى بالمدينة
ام غيره) وحرم الخنزير ولا ادرى اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن
ومقصودهم بما ذكروه أن هذه الامور ليست داخلة فى حقيقة الايمان والا فلا شبهة فى أن
عاقلا لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) اى القول بما ذهب اليه (عن ابى حنيفة) وبعده من
المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدى
ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا اباحنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة
فى الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم فى القدر مرجئا اولانه لما قال الايمان هو التصديق
ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة
فى العمل والاجتهاد فيه * (الثوبانية اصحاب ثوبان المرجئ قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله
وبرسله وبكل ما لا يجوز فى العقل ان يفعله) وأما ما جاز فى العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من
الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان
الدمشقى وأبو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشى (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لو عفا
فى القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحدا من النار) لاخرج كل من هو مثله
(ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان او (غيلان) من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع
بين الارجاء والقول بالقدر أى اسناد الافعال الى العباد (والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون
الامام قرشيا * التومنية اصحاب ابى معاذ التومنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة
والاخلاص والاقرار) بما جاء به الرسول (وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه) اى ولا
بعض ايمان (وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق
ومن ترك الصلاة مستحلا كفر) لتكذيبه بما جاء به النبى (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر ومن قتل
نبيا اولطمه كفر) لا لاجل القتل او اللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه و بغضه وبه قال ابن الراوندى و بشر
المريسى وقالا السجود للصنم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هى المرجئة الخالصة ومنهم
من جمع اليه) اى الى الارجاء (القدر كالصالحى وابى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان * الفرقة الخامسة
من كبار الفرق الاسلامية (النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة فى خلق
الافعال وان الاستطاعة مع الفعل و) أن (العبد يكتسب فعله و) موافقون (للمعتزلة فى نفى الصفات
الوجودية (وحدوث الكلام) ونفى الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد
(وفرقهم ثلاث * الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب) باى شئ كان (فهو جسم
* الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر *
الثالثة المستدركة استدركوا عليهم) اى على الزعفرانية (وقالوا انه) اى كلام الله (مخلوق مطلقا لكنا
وافقنا السنة) الواردة بأن كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المنعقد عليه (فى نفيه واولناه بما هذه) الصورة
(حكايته) اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف
والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب

حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب ايضا * (الفرقة السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر
اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة) اى غير خالصة فى القول بالجبر المحض بل متوسطة بين
الجبر والتفويض (تثبت للعبد كسبا) فى الفعل بلا تأثير فيه (كالاشعرية) والنجارية والضرارية
(وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان) الترمذى (قالوا لا قدرة للعبد اصلا) لا مؤثرة
ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها (والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث لا فى محل
ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة) لو ابدل القدرة بالحياة كما ذكره
الآمدى لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول اهلهما
فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة
بالعقل) قبل ورود الشرع * (الفرقة السابعة) منها (المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات) ومثلوه بالحادثات وهم
لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه (وان اختلفوا فى طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة)
كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال
والحلول فى الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمى قالوا هو جسم)
لا كالاجسام (من لحم ودم) لا كاللحوم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة
والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه فى الدنيا ويزورهم (حتى) نقل انه (قال بعضهم اعفونى عن اللحية
والفرج وسلونى عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر
الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه ابى حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام (وافوالهم)
فى التشبيه (متعددة) مختلفة (غير انها لا تنتهى الى من يعبأ به) ويبالى بقوله (فاقتصرنا على ما قاله
زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو) مماس له من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول
واختلفوا ايملأ العرش ام لا) يملأه بل هو على بعضه (وقال بعضهم) ليس هو على العرش (بل هو محاذ
للعرش واختلف ابعد متناه اوغيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناه من
الجهات) كلها (او) متناه (من جهة تحت) فقط (اولا) اى ليس متناهيا بل هو غير متناه فى جميع الجهات
(و) قالوا (تحل الحوادث فى ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها) اى على الحوادث الحالة فيه (دون الخارجة
عن ذاته ويجب) على الله (أن يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و) قالوا (النبوة والرسالة
صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحى) وسوى امر الله بالتبليغ (و) سوى (المعجزة والعصمة
وصاحبها) اى صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بها من غير ارسال (ويجب على الله ارساله
لا غير) اى لا يجوز ارسال غير الرسول (وهو حينئذ) اى حين اذ أرسل (مرسل وكل مرسل رسول بلا
عكس) كلى (ويجوز عزله) اى عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لا يتصور عزله عن كونه
رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) اى لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من
تعدده (وجوزوا امامين) فى عصر واحد (كعلى ومعاوية الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف)
امامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته له و) قالوا (الايمان قول الذر فى الازل بلى) اى الايمان هو الاقرار
الذى وجد من الذر حين قال تعالى لهم ألست بربكم (وهو باق فى الكل) على السوية (الا المرتدين
وايمان المنافق) مع كفره (كايمان الانبياء) لاستواء الجميع فى ذلك الايمان (والكلمتان ليستا بايمان الا بعد
الردة * فهذه هى الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم فى النار * واما الفرقة
الناجية المستثناة الذين قال) النبى صلى الله عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما أنا عليه واصحابى فهم
الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على
حدوث العالم) خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود البارى تعالى) خلافا للباطنية حيث قالوا
لا موجود ولا معدوم (وانه لا خالق سواه) خلافا للقدرية (وانه قديم) خلافا للمعمرية القائلين بانه

لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا لنفاة الصفات (لا شبيه له) خلافا للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافا للحابطية حيث اثبتوا الهين (ولا يحل فى شئ) خلافا لبعض الغلاة (ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس فى حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شئ من صفات النقص) خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم (مرئى للمؤمنين فى الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج) فى شئ (الى شئ ولا يجب عليه شئ ان أثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته والمعاد) الجسمانى (حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها و) خلود (الكفار فى النار ويجوز العفو) عن المذنبين * (والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد * واهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (واهل بدر من اهل الجنة * والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والافضلية بهذا الترتيب * ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفى للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او) انكار (ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة او) انكار (المجمع عليه كاستحلال المحرمات) التى اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف (واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء فى معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا) قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وأن يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم) وأنا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين فى بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن أن يتمسك به فى دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيد الانام وآله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليما كثيرا كثيرا

آمين

يقول من جرى تصحيح هذا الكتاب على يديه * وبذل فى تحرير مقابلته من الوسع ما لديه * المعترف بقلة البضاعه * وقصر الباع فى هذه الصناعه * المستعين بربه القوى * عبد مولاه محمد قطه العدوى * حفه الله بخفى ألطافه * واعاد عليه وعلى المسلمين عوايد بره واسعافه * قد تيسر طبع هذا الكتاب الفريد فى بابه * الدانية قطوفه لمن تفيأ بظلاله من طلابه * المنتضى سيف الافحام على الاخصام * الطاعن بسنان حججه الباهرة فى شبه الملحدين اللئام * المنكس أعلام بدعهم * الظافر بمفرده على طوائف جمعهم * حتى ألقوا اليه بمقاليد الاذعان * قائلين له يا عضد الدين الامان الامان * فياله من كتاب كشف القناع عن خرائد العقائد الدينيه * ووقف على مواقف مقاصدها الحميدة المرضيه * وقامت به لاهلها الحجه * وانكشفت لقصادها المحجه * فاهتدوا بمسالكه الى مقصودهم * واستدلوا بمراصده على كواكب سعودهم * جزى الله مؤلفه عن المسلمين خيرا * وضاعف له فى دار المثوبة احسانا وأجرا * وكان تميم طبع حروفه * وتنسيق اوضاعه وصنوفه * فى ايام الآصفى الافخم * والخديو الامجد الاكرم * من اصبحت به الديار المصرية باسمة الثغر * وايام حكومته كالغرة فى جبهة الدهر * من هو الفرقد الثانى * فى افق الصدارة العثمانى * حضرة الوزير الاعظم افندينا الحاج عباس باشا * بلغه الله فى الدارين ما يشاء وماشا * ولازال ممتعا فى الساحة السلطانية بالعز والاقبال * مقرونا بالتوفيقات الصمدانية فى الحال والاستقبال * وكان ذلك فى دار الطباعة العامره * المنشأة ببولاق مصر القاهره * صانها الله عن الآفات * وحماها من سوء الحدثان والتقلبات * تحت ملاحظة صاحب نظارتها * القائم بتدبيرها وادارتها * حضرة على جودة افندى * وفقه الله فيما يعيد ويبدى * وكان طبعه على ذمة ملتزمه الحاج محمد افندى صالح * جعله الله فى مساعيه خير ناجح ورابح * وقد وافق اكماله اواخر شعبان المكرم من شهور (سنة ١٢٦٦) ست وستين ومائتين بعد الالف * من هجرة من خلقه الله على اكمل وصف * صلى الله وسلم عليه * وعلى آله واصحابه والمنتمين اليه

امين